

PAUL RICOEUR

Percurso do reconhecimento

PAUL
RICOEUR

Percurso do reconhecimento

Tradução
Nicolás Nyimi Campanário

Título original

Parcours de la reconnaissance – Trois études

© Éditions Stock, 2004

ISBN 2-234-05650-0

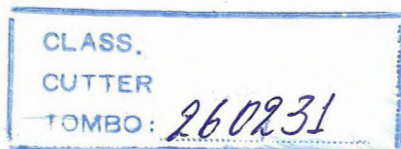
*Ouvrage publié avec le concours du Ministère français
de la Culture – Centre National du Livre.*

Obra publicada com auxílio do Ministério Francês da
Cultura, Centro Nacional do Livro.

PREPARAÇÃO: Maurício B. Leal

DIAGRAMAÇÃO: So Wai Tam

REVISÃO: Joseli N. Brito



Edições Loyola

Rua 1822 nº 347 – Ipiranga

04216-000 São Paulo, SP

Caixa Postal 42.335 – 04218-970 – São Paulo, SP

☎ (11) 6914-1922

☎ (11) 6163-4275

Home page e vendas: www.loyola.com.br

Editorial: loyola@loyola.com.br

Vendas: vendas@loyola.com.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

ISBN: 85-15-03406-9

© EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo, Brasil, 2006

*A Frans Vansina, frade menor,
meu amigo mais antigo*

Sumário

Prefácio	9
Introdução	13

Primeiro estudo

O reconhecimento como identificação

1	Descartes: "distinguir o verdadeiro do falso"	41
2	Kant: ligar sob a condição do tempo	51
	1. ... sob a condição do tempo	53
	2. Ligar	56
3	A ruína da representação	69
4	O reconhecimento e a prova do desconhecível	75

Segundo estudo

Reconhecer-se a si mesmo

1	O fundo grego: o agir e seu agente	87
	1. Ulisses se faz reconhecer	90
	2. Em Colona, Édipo se desmente	93
	3. Aristóteles: a decisão	96
2	Uma fenomenologia do homem capaz	105
	1. Poder dizer	109
	2. Eu posso fazer	111
	3. Poder narrar e narrar-se	114
	4. A imputabilidade	119

3	A memória e a promessa	123
1.	De que me lembro?	124
2.	A anamnese	126
3.	"Quem" se lembra?	130
4.	O momento bergsoniano: o reconhecimento das imagens ..	135
5.	A promessa	138
4	Capacidades e práticas sociais	147
1.	Práticas sociais e representações coletivas	148
2.	Reconhecimento e identidades coletivas	151
3.	Capacidades e capabilidades	153

Terceiro estudo

O reconhecimento mútuo

1	Da dissimetria à reciprocidade	167
2	O desafio de Hobbes	177
3	Hegel em lena: Anerkennung	187
1.	"O Espírito segundo seu conceito"	196
2.	"O Espírito efetivo"	197
3.	"Constituição"	198
4	Reatualizações do argumento de Hegel em lena	201
1.	A luta pelo reconhecimento e o amor	203
2.	A luta pelo reconhecimento no plano jurídico	210
3.	O terceiro modelo de reconhecimento mútuo: a estima social	215
5	A luta pelo reconhecimento e os estados de paz	233
1.	Um estado de paz: <i>agápe</i>	234
2.	Os paradoxos do dom e do contradom e a lógica da reciprocidade	239
3.	A troca de dons e o reconhecimento mútuo	246
	Conclusão – Um percurso	259
	Agradecimentos	275
	Índice de nomes	277

Prefácio

Este ensaio consagrado ao reconhecimento provém de três conferências feitas no Institut für die Wissenschaften des Menschens de Viena, retomadas sob uma forma mais elaborada nos Husserl-Archiv de Friburgo (Alemanha). Publico aqui a versão francesa dessas conferências de Viena e Friburgo, retrabalhadas e enriquecidas.

A pesquisa foi suscitada por um sentimento de perplexidade concernente ao estatuto semântico do próprio termo “reconhecimento” no plano do discurso filosófico. É fato que não existe uma teoria do reconhecimento digna desse nome ao modo como há uma ou várias teorias do conhecimento. Ora, essa lacuna surpreendente contrasta com a espécie de coerência que permite que a palavra “reconhecimento” figure em um dicionário como uma unidade lexical única a despeito da multiplicidade que essa unidade lexical envolve, das acepções atestadas na comunidade lingüística reunida pela própria língua natural, no caso a língua francesa.

O contraste entre a dispersão aparentemente aleatória das ocorrências da palavra no plano do discurso filosófico e

o tipo de polissemia regrada proveniente do trabalho do lexicógrafo constitui a situação inicial de perplexidade evocada há pouco. Essa dificuldade inicial, além disso, é agravada pela comparação entre as acepções filosóficas da palavra “reconhecimento” atestadas pela história das idéias filosóficas. É como se a heterogeneidade dos acontecimentos de pensamento que regem a emergência de novas problemáticas filosóficas tivesse como primeiro efeito dispersar as significações potencialmente filosóficas e conduzi-las à vizinhança da simples homonímia.

Este ensaio nasceu de uma aposta: conceder à série de ocorrências filosóficas conhecidas da palavra “reconhecimento” a coerência de uma polissemia regrada, digna de oferecer a réplica à do plano lexical. A introdução deste ensaio é dedicada às hipóteses de trabalho que guiaram a construção do argumento do livro, a saber, a dinâmica que guia, em primeiro lugar, a promoção do reconhecimento-identificação, em segundo lugar, a transição que conduz da identificação de algo em geral ao reconhecimento por si mesmas de entidades especificadas pela ipseidade e, por fim, do reconhecimento de si mesmo ao reconhecimento mútuo, até a última equação entre reconhecimento e gratidão, que a língua francesa é uma das raras a honrar.

Em suma, a dinâmica que inspira a pesquisa consiste em uma inversão, no próprio plano da gramática, do verbo “reconhecer” de seu uso na voz ativa para seu uso na voz passiva: eu reconheço ativamente alguma coisa, pessoas, eu próprio, eu peço para ser reconhecido pelos outros.

Para concluir este argumento, gostaria de dizer que, ainda que o pedido de reconhecimento possa aparecer na leitura como o pólo teleológico do encadeamento dos usos filosóficos do substantivo “reconhecimento” e do verbo “reconhecer”, essa atração teleológica só se dá no plano do discurso filosófico na medida em que há ao mesmo tempo uma resistência criada pela preocupação de dar a maior envergadura possível à polissemia regrada que foi desenvolvida pela seqüência dos três estudos sobre o reconhecimento. A perplexidade inicial é substituída, degrau após degrau, por uma admiração pelo poder de diferenciação que trabalha a linguagem no sentido inverso da expectativa de univocidade que motiva profundamente a *arte de nomear*.

Quanto à equação final entre reconhecimento e gratidão, que dissemos ser honrada pela língua francesa, ela é magnificada pelo efeito de retardação suscitado pela decisão de começar a pesquisa por meio da



identificação de alguma coisa em geral. Assim, a questão da identidade é colocada em cena logo de saída no discurso do reconhecimento; ela permanecerá em cena até o fim, ao preço das transformações que poderemos apreciar. Não é em minha identidade autêntica que peço para ser reconhecido? E se, por sorte, me reconhecerem como tal, minha gratidão não será dirigida àqueles que, de uma maneira ou de outra, reconheceram minha identidade ao me reconhecer?

A aposta na qual este ensaio se baseia, de um discurso filosófico coerente sobre o reconhecimento que seria o discurso do reconhecimento, foi defendida?

Ao dar o título de “percurso”, e não de “teoria”, a esse discurso, enfatizo a persistência da perplexidade inicial que motivou esta pesquisa e que não abole a convicção de ter construído uma polissemia regrada que está a meio caminho da homonímia e da univocidade.

Introdução

Deve existir uma razão para que nenhuma obra de boa reputação filosófica tenha sido publicada sob o título *O reconhecimento*. A razão disso seria que estaríamos lidando com um falso verdadeiro conceito que oferece ao autor em busca de novidade a armadilha de um verdadeiro falso tema? E, no entanto, a palavra é recorrente em minhas leituras, ora aparecendo como um diabo inoportuno, ora sendo bem acolhida, até mesmo esperada nos lugares certos. Em que lugares?

Aqui se oferece o socorro dos dicionários. Dediquei-me, como bom aluno de uma boa escola britânica da linguagem ordinária, a soletrar as significações segundo seu contexto singular de uso na língua comum. E foi desse trabalho do polegar, feito de página em página, com uma palavra explicando outra, com um sinônimo chamando um antônimo, que ganhou força uma primeira organização, a do léxico da língua comum.

Seríamos nós os primeiros a folhear desse modo os léxicos? Antes de nós, a grande filosofia alemã dos séculos XIX e XX havia incorporado a pesquisa filológica à elaboração

de seus conceitos diretores. E, adiantando-se a todos, os pensadores gregos da era clássica, com o bom professor Aristóteles na liderança, percorriam como hábeis lexicógrafos o grande livro dos costumes, apontando nos poetas e nos oradores o desenvolvimento de vocábulos apropriados, antes que o uso tivesse apagado o relevo dessas novas peças do intercâmbio lingüístico.

Embora a freqüentação dos léxicos não seja estranha às investigações de sentido nos grandes canteiros filosóficos, ela ocupou em minhas pesquisas um lugar inusual em razão da carência semântica que surpreende o pesquisador filosófico no início de sua pesquisa. É como se o vocábulo “reconhecimento” tivesse uma estabilidade lexical que justificasse seu lugar a título de verbete no léxico, na ausência de qualquer apadrinhamento filosófico que estivesse à altura da amplitude do campo de suas ocorrências. Esta parece ser a situação inicial que justifica que a pesquisa lexicográfica seja levada mais longe que em um prefácio convencional e constitua enquanto tal a primeira fase de uma tentativa de agrupamento semântico.

Um rápido percurso guiado pelos léxicos deixa uma impressão contrastada. Por um lado, a evidente polissemia da palavra se presta a um ordenamento aceitável que não agride nosso sentimento de exatidão das palavras, mas também faz justiça à variedade dos usos conceituais sem chegar a um desmembramento que se resolveria na confissão de uma simples homonímia. Pode-se falar a esse respeito de uma polissemia regrada da palavra “reconhecimento” em seus valores de uso. Por outro lado, uma outra espécie de discordância surge na comparação de um lexicógrafo com outro, discordância que faz pensar que falta em algum lugar um princípio organizador da polissemia, dependente de outra ordem que a prática lingüística. Essa lacuna assim como o arbitrário controle que guia a organização lexicográfica da polissemia reforçam a sensação de carência semântica observável na temática propriamente filosófica do reconhecimento. E isso não é tudo: até no tratamento lexicográfico dos usos da língua comum a passagem de uma significação para a outra é feita por meio de saltos imperceptíveis, com o princípio desses afastamentos residindo no não-dito da definição anterior sob o qual se dissimula a própria geração da seqüência ordenada de significações sob o regime do que acabamos de chamar de polissemia regrada. Será nesses jogos de afastamentos que me concentrarei, assim como no impulso do não-dito que os



faz saltar de modo tão hábil que a derivação parece ocorrer como um fluxo contínuo de significações.

Com o fim de colocar à prova essas sugestões arriscadas referentes ao princípio do regulamento da polissemia e ao domínio dos afastamentos e dos não-ditos que garantem sua transposição, escolhi consultar e confrontar entre si duas grandes obras de lexicografia da língua francesa separadas por um século: o *Dictionnaire de la langue française*, composto e publicado por Émile Littré de 1859 a 1872, e o *Grand Robert de la langue française* em sua segunda edição, sob a organização de Alain Rey, datada de 1985. Poderíamos ter voltado até Antoine Furetière e seu *Dictionnaire universel*, que, segundo Alain Rey em seu prefácio ao *Grand Robert*, “é de longe o melhor dicionário do francês clássico”. Para nosso propósito, a distância que separa o *Grand Robert* do *Littré* tem de ser relacionada aos programas respectivos desses dois tipos de “dicionários racionais”. O vocábulo considerado aqui será a palavra “reconhecimento”, que examinaremos exclusivamente do ponto de vista dos programas lexicográficos respectivos.

O programa do *Littré* é exposto com rigor por seu autor no “Prefácio ao primeiro tomo”, ao qual se acrescenta a “Conferência de primeiro de março de 1880” (“Como fiz meu dicionário de língua francesa”), proferida um ano antes da morte desse pensador laborioso e íntegro, que havia colocado sob a égide de Auguste Comte sua pesquisa sobre o “bom uso” da língua francesa. “Esse dicionário”, declara Littré no início de seu prefácio, “abarca e combina o uso presente da língua e seu uso passado com o fim de oferecer ao uso presente toda a plenitude e a precisão que ele comporta” (*Littré*, p. 116). Estendido entre o arcaísmo e o neologismo, o uso presente condensa três séculos de prática lingüística, do século XVI ao século XIX.

Os problemas mais importantes com os quais se confronta o lexicógrafo concernem sucessivamente: à “nomenclatura das palavras”, a saber, a constituição do “*corpus* da língua usual” (*ibid.*, p. 123), com os problemas aferentes à delimitação de um *corpus* finito; em segundo lugar, à “classificação das significações das palavras”, com a questão da ordem a ser seguida pelas acepções; por fim, à “citação regular e sistemática de exemplos tomados dos melhores autores”, na qual Littré vê “uma inovação que parece estar de acordo com certas tendências históricas do espírito moderno” (*ibid.*, p. 135).

vra, isto é, um verbete no qual tudo o que se sabe sobre cada palavra quanto a sua origem, sua forma, sua significação e seu emprego fosse apresentado aos leitores. Isso ainda não havia sido feito” (ibid., p. 167).

E o que ocorre com a monografia sobre o vocábulo “reconhecer”, considerado alternadamente do ponto de vista da derivação dos sentidos e do recurso às citações?

Seguirei o conselho de Littré sobre a regra que “deve ser descoberta”. Ela se dissimula por trás da simples sucessão das 23 (sim, 23!) significações enumeradas. Ela deve ser construída procurando-se nas dobras de uma definição a chave da derivação da seguinte, segundo uma ordem crescente de afastamento.

Que significação é considerada a primeira? A que parece mais “natural”, a saber, a que provém da derivação de “reconhecer” a partir de “conhecer”, por meio do prefixo “re-”. “RECONHECER: 1. Colocar novamente na mente a idéia de alguém ou de algo que se conhece. *Eu reconheço o sinete. Reconhecer pessoas por sua voz, por seu porte.*” O não-dito reside na força do re-, tomado à primeira vista no sentido temporal de repetição. Essa quase evidência será contestada pelo *Le Robert*. Além disso, embora a definição evoque a iniciativa da mente (“colocar novamente na mente”), ela deixa na indistinção o *quid* do reconhecido como tal. Nada é dito tampouco sobre as marcas por meio das quais se reconhece alguma coisa. Esse último silêncio é rompido na definição seguinte. Passa-se assim para a ação de reconhecer o que nunca foi visto: “2. Conhecer por algum sinal, por alguma marca, por alguma indicação, uma pessoa ou uma coisa jamais vista antes. *Por sua atitude, reconhece-se uma deusa. Reconhecer uma planta segundo a descrição feita pelos autores.*” A idéia de marca por meio da qual se reconhece terá um lugar considerável na sequência de nossos trabalhos. Passa-se assim para a idéia de reconhecer por meio disto ou daquilo: reconhecer uma determinada pessoa em um determinado indivíduo. Entretanto, o *quid* reconhecido permanece como não-distinguido com os exemplos que alinham planta, rei, deusa, Deus. Observe-se ainda que não é dada uma sorte distinta sob essa segunda rubrica a “fazer-se reconhecer, provar quem se é por meio de indicações certas”. Esse tipo de iniciativa ou essa tentativa exigirá de nossa parte uma análise particular do “fazer-se reconhecer” no percurso destacado que seguirá a tentativa de domínio lexicográfico. O que permanece como não-dito aqui é a fiabilidade do sinal de reconhecimento, da marca, da indicação por

meio dos quais se reconhece algo ou alguém. No entanto, é por meio dessa idéia intermediária que se passa ao conhecimento ativo de algo sob o signo da verdade: “3. Chegar a conhecer, a perceber, a descobrir a verdade de algo. *Reconheceu-se sua inocência. Reconhece-se por esses indícios a salubridade da água. Reconhece-se sua má-fé*” etc. Com a idéia de verdade, tacitamente se apresenta um aspecto de valor que posteriormente será submetido à tematização. Quanto à verdade, ela pode ser factual ou normativa: isso tampouco é indiferente. Além disso, o verbo “chegar” insinua a menção de uma dificuldade em forma de hesitação, de atraso, de resistência. Essa observação deve ser juntada às nossas notações precedentes suscitadas pelo verbo “tornar a pôr na mente”. Roça-se aqui nessa operação implícita por meio da qual um afastamento é ao mesmo tempo posto e transposto. Essa alusão ao lado que podemos chamar de árduo do reconhecimento é definida no uso seguinte: “4. Reconhecer com a negação algumas vezes significa não ter mais consideração, não mais ouvir. *Ele não reconhece outra lei senão a de sua vontade.*” O não-dito reside na restrição mental subjacente à forma negativa: “não reconhecer senão”. A partir desse lado árduo, difícil, do reconhecimento, as significações seguintes se dispersam na direção da descoberta e da exploração do desconhecido, “quer se trate de lugares e de obstáculos, de perigos” (sentidos 5, 6, 7). “Percorrer” cede lugar a “explorar”. O sentido nº 8 pode ser considerado a maior reviravolta na ordem de classificação das significações do vocábulo: “8. Admitir, aceitar como verdadeiro, como incontestável. *Esse filósofo reconhecia a existência de átomos*” etc. A referência à verdade do sentido nº 5 sai enriquecida de sua ligação com a alusão à dificuldade do sentido nº 6 e dos seguintes: admitir é colocar um fim à hesitação referente à verdade, mas também fazer menção a ela. A nuance sugerida pelo ato de admitir é definida na referência ulterior à autoridade de alguém, implícita na idéia de admitir: “submeter-se à autoridade de uma pessoa” (nº 9). De admitir a se submeter há um deslize que mal pode ser sentido. Poder-se-ia não reconhecer, não se submeter. A denegação, a recusa não estão longe. Em compensação, o lado confissão do admitir passa para o primeiro plano, o que permite retomar o sentido nº 2 sobre os sinais por meio dos quais se reconhece e o sentido nº 3 sobre a dimensão de verdade cujas marcas são expostas, no sentido forte de “reconhecer por”, “em tal qualidade”. As idéias de marca, de verdade, mas também de dificuldade, até mesmo de reticência são assim incorporadas ao perímetro de sentido.

Seguem-se as modalidades especializadas do “reconhecer por”, quer se trate do uso militar (nº 12) mas de modo mais notável do uso do reconhecer na ordem da filiação: “reconhecer um filho (natural)”. Não é apenas alguém mas um direito que é assim reconhecido, enfatizado, por sua marca escriturística: uma assinatura suscetível de ser reconhecida enquanto tal. Além do uso religioso da “declaração de fé” (nº 10), atinge-se o tema da admissão: “admitir, confessar” (nº 15), talvez uma falta, uma dívida, um erro. Fechou-se o círculo? Não. Surge no final do percurso o hóspede inesperado — aliás não convidado na maior parte das línguas que não o francês —, o reconhecimento como gratidão: “16. Ter reconhecimento por, demonstrar reconhecimento”. Percebe-se a conexão com o que precede; a admissão da dívida em relação a alguém, admissão dirigida a esse alguém, coloca no caminho da gratidão sob a condição da adição da idéia de um movimento de retorno, espontâneo, gracioso, em todos os sentidos da palavra, como se uma dívida fosse restituída¹.

Essa tabela de derivações pode ser simplificada? À primeira vista parece que sim: se se consulta o verbete “reconhecido” — portanto o *quid* do reconhecer —, observa-se que apenas cinco acepções são mantidas. A primeira delas confirma a primeira definição do reconhecer: “Que se colocou novamente na mente a imagem, a idéia”. O vocábulo “reconhecido” continua na trilha do conhecido em favor do “colocar-se novamente”. A segunda ocorrência confirma a acepção nº 5: “admitido como verdadeiro”. A terceira confirma a admissão (nº 15), “admitido, confessado”, e as variáveis pronominais desses verbos. Vem na quarta posição a expressão “reconhecido como”, particípio passado do sentido nº 3 do infinitivo transitivo: “4. Que foi declarado possuir uma certa qualidade”. Nosso convidado-surpresa — o reconhecimento-gratidão — volta ao modo da re-

1. Littré colocou no final da lista os usos que, aparentemente, diferem apenas gramaticalmente das significações enumeradas. “Reconhecer-se”, no sentido de encontrar uma semelhança em um retrato, um espelho (é um anexo do sentido nº 2: reconhecer alguém devido a marcas). Acrescenta-se o movimento refletido da direção rumo a si mesmo; não é nada se se leva em consideração o reconhecimento da lembrança, não acentuado pelo Littré. Isso foi antes de Bergson! Vem em anexo ao primeiro sentido, no qual o reconhecimento reitera o conhecimento: “colocar novamente na mente um lugar que se conheceu e no qual se está”; é precisamente a si mesmo que se reconhece, mas graças à marca de um lugar. “Reconhecer-se em” não acrescenta nada a reconhecer graças a alguma marca, a não ser que se trata de si mesmo. Do mesmo modo, “reconhecer-se como” está ligado à admissão: é admitir “alguma coisa de si” (nº 21). Disso decorre a acepção seguinte, que salienta a admissão da falta: “22. Conhecer que se pecou, falhou”.

compensa: “recompensado” é aquele que recebe sinais de gratidão. Nossa primeira impressão de redução da amplitude do conceito na verdade é falaciosa: trata-se apenas da menor frequência do reconhecer sob a forma passiva do ser reconhecido. Ora, a continuação deste trabalho provará que foi exatamente nesse ponto que ocorreu a principal revolução conceitual no plano dos filosofemas, com o tema hegeliano da luta pelo reconhecimento do qual o “ser-reconhecido” é o horizonte. Littré não havia previsto que seria do lado da transformação do ativo no passivo, do reconhecer no ser reconhecido, que sopraria o vento da importante revolução que viria a abalar a ordem tranqüila da derivação no nível da linguagem comum. Surpreendemos nesse ponto o afastamento do qual teremos de dar conta entre o modo de derivação lexicográfico no nível do uso da língua e a reconstrução, em filosofemas, da polissemia regrada.

Continuaremos ainda um pouco com Littré. Com efeito, devemos dar conta da montagem dos exemplos no processo de derivação. Como Littré anuncia no Prefácio e na Conferência, trata-se da língua escrita, e mais precisamente da dos autores clássicos dos séculos XVII e XVIII, entre os quais os principais são: La Fontaine, Corneille, Racine, Molière, La Bruyère, Mme de Sévigné, aos quais se acrescentam os sermonários Bossuet, Fénelon, Boudaloue, Sacy e depois alguns “filósofos” das Luzes, caros ao discípulo de Auguste Comte: Voltaire, D’Alembert, Buffon, Montesquieu, Diderot, citados principalmente por seu prestígio literário. Verifica-se assim a idéia-mãe segundo a qual o uso literário da língua contribui para a triagem das significações pelo efeito de reforço, de acentuação ou, se nos permitem dizer, de exaltação analítica do processo de derivação. O efeito sobre a polissemia da palavra é ao mesmo tempo de concentração e de desenvolvimento mantido nos limites de uma coabitação entre significações afastadas pelo próprio trabalho lexicográfico. É tarefa, pois, de uma reflexão crítica de segundo grau, armada de saberes constituídos em lugares diferentes da conversação ordinária, esclarecer as tensões e reviravoltas presentes no uso lingüístico.

Assim, estreitamente combinados, o trabalho de derivação e o de exemplificação verificam de modo excelente a concepção da filiação das significações sob a égide de um vocábulo lexicalmente distinto. A filiação pode ser, segundo Littré, “natural” em seu início, no sentido em que é a competência lingüística dos locutores, e mais ainda a dos escritores, que deixa operar uma espécie de instinto que torna atento à justeza no uso



das palavras. Ainda persiste um enigma: o que ocorre com o espaçamento entre as definições sucessivas que o grafismo do léxico impresso enfatiza por meio do signo convencional da enumeração? Esse espaço é ao mesmo tempo a separação que a escrita do léxico transpõe ao passar de um sentido para o sentido seguinte. Sugeri que é nas dobras da definição anterior que se dissimula o não-dito do qual a retomada pela definição seguinte assegura a aparência de deslizamento que dá a coabitação de tantas significações diferentes sob a égide de um mesmo vocábulo. O exame desse enigma estará no âmago da interrogação sobre a transição entre semântica lexicográfica e semântica filosófica.

* * *

A comparação anunciada entre o *Le Grand Robert de la langue française* e o *Littré* evidencia as inovações decisivas de uma obra um século posterior à sua irmã mais velha. Uma primeira diferença em relação ao *Littré* diz respeito à adjunção de considerações analógicas à classificação dos sentidos de uma palavra com base em sua definição. O dicionário apresenta-se como “alfabético e analógico”. A relação de uma palavra com as outras palavras evocada pela idéia de analogia se acrescenta assim à delimitação interna de cada uma das significações que desenvolvem sua polissemia. A definição continua a ser, é verdade, “o centro vital de um dicionário da língua”². Certamente o lexicógrafo não tem “a pretensão de construir os conceitos e a imagem do mundo”. Ele se limita a refletir a organização semântica da linguagem por meio de uma série de enunciados em língua natural segundo uma retórica “inteiramente didática em seu espírito” (ibid.). Mas nesse quadro modesto cada uma das definições sucessivas e numeradas em uma ordem tem o rigor de uma perífrase “sinônima do definido”; “o centro vital de um dicionário da língua continua a ser, qualquer que seja a importância dos exemplos, a definição” (ibid.). Essas definições também pretendem cobrir todo o definido, esclarecendo e explicando-o. Desse ponto de vista, o *Le Robert* ainda é herdeiro do *Littré*. É sobre esse alicerce que se acrescenta o sistema analógico capaz de completar a definição pelo recurso às relações de sentido entre as palavras, fazendo assim do dicionário uma “imensa rede representativa das relações semânticas no léxico de nossa língua”.

2. *Le Grand Robert*, 2. ed., pref. Alain Rey, t. I, p. XXXIII.



Em um vocabulário técnico tomado da semiótica da segunda metade do século XX, dir-se-á que às relações sintagmáticas impostas pelo contexto lingüístico acrescentam-se relações paradigmáticas que colocam no caminho da elaboração de um verdadeiro *Begriffssystem*, do qual se aproximam Hattig e Hartburg e, mais modestamente, *Le Dictionnaire analogique de la langue française*, de P. Boissière, de 1862. A despeito dessa ampliação, o *Le Grand Robert* se limita à identificação de pequenos universos de discurso dignos de presidir uma “pedagogia de vocabulário”, com a abertura compensando a exatidão.

Uma outra inovação, comum ao *Grand Robert* e ao *Trésor de la langue française*, em curso de publicação: uma melhor articulação entre “exemplos de uso” e “citações referenciadas”, principalmente literárias; no corpo do texto esses exemplos e citações recebem uma numeração diferente. A esse respeito, o *Le Robert* assume, assim como o *Littré*, a “literalidade do exemplo”. Mas, ao contrário de seu predecessor, que não citava os contemporâneos, o *Le Robert* dá a palavra a eles e aos autores que precedem imediatamente a edição do dicionário. Foi assim que ele criou uma margem filosófica que flanqueia os vocabulários especializados dos saberes científicos e técnicos que se tornaram usuais e familiares. O *Robert* e o *TLF* podem, assim, orgulhar-se de propor ao público “as maiores coleções de citações literárias e dialéticas”. O *Robert*, particularmente, almeja servir não apenas ao bom uso mas também à variedade dos usos ordinários com a ambição de oferecer desse modo uma “imagem social” (p. XVIII) dos mundos do cotidiano.

A inovação mais significativa refere-se à classificação dos sentidos, ponto nevrálgico da lexicografia. O sistema linear de derivação do *Littré*, tal como procurei reconstruí-lo, é substituído no *Robert* por uma arquitetura hierárquica dos empregos em forma de ramificação. Essa apresentação oferece uma melhor legibilidade à composição semântica do vocábulo ao hierarquizar os níveis de sua constituição. As idéias-mãe, como teria dito o *Littré*, são assim reduzidas a um pequeno número; tomadas em conjunto, elas compõem a polissemia irreduzível do vocábulo.

No que diz respeito ao vocábulo “reconhecer”, que serve aqui como prova para as concepções lexicográficas, as idéias-mãe são reduzidas a três:

“I. Apreender (um objeto) pela mente, pelo pensamento, ligando entre si imagens, percepções que se referem a ele; distinguir, identificar, conhecer por meio da memória, pelo julgamento ou pela ação.

II. Aceitar, considerar verdadeiro (ou como tal).

III. Demonstrar por meio de gratidão que se está em dívida com alguém (sobre alguma coisa, uma ação)".

A ordem na qual são enumeradas as significações convida a fazer um percurso não muito diferente daquele, essencialmente linear, proposto pelo *Littré*. Entretanto, a primeira definição-pivô marca a separação do vocábulo "reconhecer" em relação ao conhecer, e o *Littré* permanece sensível à filiação no nível do significante e o *Robert* vai diretamente à inovação conceitual expressa pela série de verbos, "apreender, ligar, distinguir, identificar" etc. Na continuação que se segue imediatamente, o termo "conhecer" é reintegrado na seqüência dessas operações em favor da tríade "memória, julgamento, ação". Não se pode deixar de observar a imprecisão dessa definição primeira cuja articulação conceitual já é considerável. Ela comporta uma ramificação interna expressa em sua cuidada grafia: "ligar" não é a mesma coisa que "distinguir", termo separado do precedente por um ponto-e-vírgula; tampouco "identificar", separado de "distinguir" por uma simples vírgula. Essa imprecisão diz muito sobre a dificuldade de conceitualização do termo. No entanto, a primeira definição do *Robert* faz referência a um ato da mente, do pensamento, irredutível à simples reiteração de uma experiência anterior, do simples já visto, já vivido. Essa é uma indicação preciosa para o trabalho ulterior do conceito. Em compensação, não está proibido indicar nesse deslocamento inicial, entre um léxico e o outro, três gerações depois, a influência do que a sociologia das representações poderia catalogar como ideologia racionalista de matiz mais kantiano ou neokantiano que positivista. Já é todo um universo de pensamento que se deixa descobrir por ocasião de uma definição que supostamente tem de dar conta de um querer-dizer aceito pela comunidade lingüística.

Quanto à transição da primeira idéia-base para a segunda, "aceitar, considerar verdadeiro", ela é operada, sob a superfície do afastamento de sentido, pela idéia intermediária de marcas de reconhecimento, levada ao primeiro plano pela primeira definição do substantivo "reconhecimento", e isso ao contrário do verbo "reconhecer"; com efeito, lê-se aqui: "RECONHECIMENTO: I. O fato de reconhecer (1): o que serve para reconhecer". Esse segundo componente da definição permite que o substantivo diga o que o verbo dissimula, a saber, a passagem da idéia de apreender

um objeto com a mente, com o pensamento... para a de considerar verdadeiro, por meio da idéia de sinal de reconhecimento.

Quanto à terceira idéia-base, estranha, como já dissemos, ao inglês e ao alemão, “reconhecimento” no sentido de gratidão, ela provém tacitamente da precedente por meio da idéia de dívida, que é como o não-dito da idéia prévia de aceitação, de admissão, desde que a verdade presumida consista em um valor que exija uma aprovação na forma de admissão. Tem-se então a corrente: “aceitar, ter por verdadeiro, admitir, aprovar, ser devedor, agradecer”. Mas, por mais comprimida que seja a derivação, ela ainda permanece descontínua, estocástica de alguma maneira. Esse é o enigma residual da estrutura lexical das palavras, das quais o léxico faz a nomenclatura e a análise. A ordem alfabética já é estocástica. A derivação interna do sentido de cada palavra também o é, de um modo mais interno que externo.

Se agora consideramos as espécies e subespécies do sentido, as arborescências mais ricas se apresentam no sentido II.

Entretanto, o sentido-pivô I, cuja complexidade originária salientamos, presta-se a uma decomposição interessante que coloca à frente da série I a idéia de pensar (um objeto presente) como já tendo sido apreendido pelo pensamento; é o reconhecimento como recordação, recolhimento. A subordinação desse sentido *princeps* constituirá um problema considerável para a semântica conceitual após Bergson; trata-se então de muito mais que uma relação entre espécie e gênero, pois o alguma coisa é alguém e esse alguém é um outro ou si mesmo, no presente ou na lembrança do passado. A citação feita a Bergson no corpo do verbete já faz todo o aparelho nocional entrar em uma problemática conceitual que a semântica lexical não basta para resolver.

Trata-se, com efeito, de algo totalmente diferente com o sentido I, 2, que desenvolve as implicações mais importantes do sentido genérico: “Identificar (alguma coisa) estabelecendo uma relação de identidade entre um objeto, uma percepção, uma imagem [...], e um outro (uma outra), por meio de um caráter comum já identificado; pensar, julgar (um objeto, um conceito) como compreendido em uma categoria (espécie, gênero) ou como incluído em uma idéia geral”. As analogias são abundantes (conhecer, identificar e também subsumir, encontrar, verificar etc.). O exame lexical do substantivo paralelo “reconhecimento” acrescenta o caso da identificação mútua: “O fato de reconhecer-se (I, 1 e 2), de identificar-se mutuamente e, por extensão, de se reconhecer após uma longa sepa-



ração". É nesse mesmo perímetro de sentido que é introduzida a marca por meio da qual se reconhece: "Sinal de reconhecimento, por meio do qual pessoas que não se conhecem (ou que não se vêem há muito tempo) podem se reconhecer" (I, 2). Uma filosofia do reconhecimento dará a essa significação subordinada uma amplitude cujo lugar em um espaço de sentido mais vasto o léxico se limita a marcar. Mas pode-se desde já atribuir a esse "sinal de reconhecimento" muito mais que um papel de caso derivado secundário, o de meditação implícita, de idéia-ponte, lançada entre a primeira idéia-base, apreender pelo pensamento etc., e a segunda, aceitar, considerar verdadeiro.

Como dissemos antes, as arborescências da idéia-base II são muito ricas. Vem à mente a confissão: "Admitir, confessar que se cometeu (um ato condenável, uma falta)". Seguem-se numerosos análogos introduzidos por uma dupla flecha: "admitir, confessar, endossar, acusar". Mas é somente por um verdadeiro salto que se passa para o sentido II, 2: "Admitir (uma pessoa) como chefe, como mestre"; e, por extensão, para o sentido II, 3: "Reconhecer um Deus, dois deuses", seguido do importante análogo "confessar": "reconhecer uma confissão, uma fé, uma crença". É, pois, por meio de uma espécie de personalização da confissão que se passa da idéia de admitir no sentido de confessar para a de admitir (uma pessoa) como chefe, como mestre; parece estar subentendida uma referência que nos criará obstáculos e que permanece aqui como não-dito, a saber, a referência a alguma superioridade. Esse será o nosso fardo ao longo de nossas reflexões sobre a autoridade.

Um passo a mais é dado com o sentido nº 4: "Admitir como verdadeiro após ter negado, ou após ter duvidado, aceitar apesar das reticências". Essa alusão à hesitação, ao atraso, será para nós particularmente digna de desenvolvimentos que salientam o atraso, a hesitação, a reticência prévia, em favor da idéia de pesquisa (nº 5), o sentido de "procurar conhecer, determinar" (nº 6), com as idéias conexas de desconhecido, de perigo. O reconhecimento no sentido jurídico do "reconhecer um direito" (nº 7) é mais difícil de subordinar e de coordenar. A derivação parece ocorrer por meio da idéia de legitimidade e de superioridade, implícita na idéia de considerar verdadeiro, com a verdade posta tacitamente como um valor cuja superioridade é simplesmente moral. É considerável o trabalho conceitual aqui exigido referente a essa derivação, ainda enriquecida e complexificada, além de pelas relações analógicas, pelos exemplos

e citações referidos. O reconhecimento de dívida, última especificação designada do reconhecimento-admissão, é o mais próximo da terceira idéia-base, o reconhecimento-gratidão. Mas antes disso perfila-se o enigma do conceito de autoridade subjacente ao reconhecimento no sentido de “reconhecer formalmente, juridicamente”, de “admitir oficialmente a existência jurídica de” (nº 7), quer se trate de um governo, de um direito, de um herdeiro, de uma assinatura. Essa será para nós a maior tarefa na tentativa de compor, no plano dos filosofemas, o *Begriffssystem*, ainda incoativo no plano lexicográfico, da idéia de reconhecimento.

* * *

Uma pergunta surge ao final desse percurso lexicográfico: como se passa do regime de polissemia regrada dos vocábulos da língua natural para a formação de filosofemas dignos de figurar em uma teoria do reconhecimento?

É preciso renunciar ao projeto, à primeira vista sedutor, de aperfeiçoar o trabalho lexical, por exemplo preenchendo o vão entre as definições parciais por meio do acréscimo de novas significações tomadas como o não-dito da definição anterior. Essa tentativa não conduz a lugar algum, a não ser a reescrever infinitamente o dicionário. A filosofia não provém de um aperfeiçoamento do léxico voltado para a descrição da linguagem ordinária segundo a prática comum. Ela provém da emergência de problemas propriamente filosóficos que contrastam com a simples regulação da linguagem ordinária por seu próprio uso.

Pense-se em Sócrates interpellando seus concidadãos com perguntas do tipo “o que é...?”. O que é a virtude, a coragem, a piedade? A separação torna-se completa em relação ao uso familiar com questões de elevado grau como as seguintes: O que é o ser? O que é o conhecimento, a opinião, o saber, a verdade? O que é um objeto, um sujeito? O que é o *a priori*? O que é o pensamento? A história dessas questões tampouco se deixa inscrever em uma história das mentalidades, das representações e nem mesmo em uma história das idéias. É uma história filosófica do questionamento filosófico. Disso resulta que o afastamento entre os valores de uso dos vocábulos de uma língua natural e as significações geradas em seu âmago pela problemática filosófica constitui em si mesmo um problema filosófico. O surgimento de um problema, de qualquer modo, permanece imprevisível enquanto acontecimento do pensamento.



O caráter descontínuo desses acontecimentos do pensamento aumenta ainda mais nossa perplexidade diante da plausibilidade de nosso empreendimento. Com efeito, a problematização filosófica parece contribuir para um certo deslocamento da ordem de derivação lexicográfica. A tal ponto que parece ser abolida a geração que mantinha próximos no âmbito do mesmo vocábulo os sentidos aparentemente mais afastados. Esse efeito de deslocamento, que explica amplamente a ausência de uma grande filosofia unificada do reconhecimento, salta aos olhos até mesmo do observador menos experimentado. Num olhar em sobrevôo, distinguem-se sumariamente ao menos três focos filosóficos que parecem não possuir qualquer referência comum. O foco de sentido kantiano, sob o vocábulo *Rekognition*, na primeira edição da *Crítica da razão pura*. O foco bergsoniano, com o “reconhecimento das lembranças”. E, por fim, o foco hegeliano, atualmente em plena expansão, sob o vocábulo *Anerkennung*, datando da época da *Realphilosophie* de Hegel em Iena. A razão desse estado de deslocamento claramente tem de ser procurada do lado das problemáticas então dominantes em cada momento. É no quadro de uma filosofia transcendental que pergunta pelas condições *a priori* de possibilidade do conhecimento objetivo que uma significação filosófica pode ser atribuída à reconhecimento kantiana. Também é, em segundo lugar, em uma filosofia próxima da psicologia reflexiva, preocupada em reformular os termos da velha querela das relações entre a alma e o corpo, que o reconhecimento das lembranças torna-se, com Bergson, um problema importante, fazendo par com a sobrevivência das próprias lembranças. Por fim, é no contexto que não é mais o da crítica da razão, mas o da efetuação “real” da liberdade, previamente constituída como idéia, que, em Hegel, o reconhecimento pode ganhar um lugar nesse processo de efetuação, de realização, e assumir formas, que se tornaram familiares para nós, de luta pelo reconhecimento, de exigência de reconhecimento. Que relação pode existir entre a reconhecimento kantiana, o reconhecimento bergsoniano, a *Anerkennung* hegeliana e pós-hegeliana, que a língua francesa coloca sob o mesmo vocábulo, *reconnaissance*? A problematização filosófica parece desconcertar todo empreendimento que vise produzir, no plano filosófico, um sistema de derivação de uma complexidade, de uma articulação e de uma congruência comparáveis às que o lexicógrafo reconstitui.

Minha hipótese de trabalho se baseia na convicção de que o filósofo não deve renunciar a constituir uma teoria — digna desse nome — do

reconhecimento, teoria na qual seriam ao mesmo tempo reconhecidos e transpostos os afastamentos de sentido pelo que se pode chamar de trabalho da questão. É responsabilidade de um filósofo-pesquisador, formado na disciplina da história filosófica dos problemas, história completada pela das obras e das doutrinas, compor, em um grau superior de complexidade, uma corrente de significações conceituais na qual seria levado em consideração o afastamento entre significações regidas por problemáticas heterogêneas.

O filósofo pode encontrar um encorajamento no lexicógrafo que está em busca das articulações — falamos em implícito, em não-dito — que garantem a transição entre uma definição e outra. É função dessas articulações ao mesmo tempo criar e transpor os afastamentos dissimulados sob a aparência de uma geração contínua de novas significações a partir das precedentes. Será um trabalho comparável sobre o implícito e o não-dito no plano conceitual que tentaremos fazer, com a esperança de compensar o efeito inicial de deslocamento produzido pela problematização, por um efeito de concertação entre filosofemas tornados consonantes pelo trabalho sobre as transições.

Colocando em ação essa convicção, minha hipótese de trabalho sobre uma possível derivação das significações no plano do conceito encontra um encorajamento e um apoio em um aspecto significativo da enunciação do verbo enquanto verbo, a saber, seu emprego seja na voz ativa — reconhecer algo, objetos, pessoas, a si mesmo, um outro, um ao outro —, seja na voz passiva — ser reconhecido, pedir para ser reconhecido. Minha hipótese é a de que os usos filosóficos potenciais do verbo “reconhecer” podem ser ordenados segundo uma trajetória que vai do uso na voz ativa para o uso na voz passiva. Essa inversão no plano gramatical carregaria a marca de uma inversão de mesma amplitude no plano filosófico. Reconhecer enquanto ato expressa uma pretensão, um *claim*, de exercer um domínio intelectual sobre o campo das significações, das asserções significativas. No pólo oposto da trajetória, a solicitação de reconhecimento expressa uma expectativa que pode ser satisfeita somente enquanto reconhecimento mútuo, quer este permaneça como um sonho inacessível, quer ele requeira procedimentos e instituições que elevam o reconhecimento ao plano político.

Essa inversão é tão considerável que suscita uma pesquisa própria que diz respeito às significações intermediárias, sobre as quais dizíamos

que geram afastamentos que elas próprias contribuem para transpor. Desse modo, os três picos cujo perfil traçamos rapidamente — pico kantiano, pico bergsoniano, pico hegeliano — terão à sua volta múltiplos cumes demarcando a transferência do ato positivo de reconhecer para a solicitação de ser reconhecido. Essa inversão não pode deixar de afetar o domínio da operação designada pelo verbo, enunciado pelo léxico sem consideração por sua relação com a voz ativa ou passiva. Desse ponto de vista, os empregos considerados pouco familiares à reflexão filosófica clássica ou até mesmo francamente excêntricos em relação à filosofia ensinada revelar-se-ão passadores de sentidos particularmente eficazes. Ocorrerá até mesmo que questões aparentemente muito afastadas dos percursos filosóficos mais freqüentados desempenhem um papel importante na construção da obra concertadora que mereceria ser chamada de teoria do reconhecimento.

Uma outra implicação de nossa hipótese de trabalho: nessa inversão da voz ativa para a voz passiva, e em conjunção com a predominância progressiva da problemática do reconhecimento mútuo, o reconhecimento adquire um estatuto cada vez mais independente em relação à cognição como simples conhecimento. No estágio inicial do processo, a espécie de domínio próprio do ato de reconhecimento não difere de modo decisivo do que está ligado ao verbo “conhecer” na voz ativa. Contudo, os traços que legitimam o uso do termo “reconhecimento” em certos contextos serão, por causa disso, mais preciosos e dignos de um exame sério. O caso da recognição kantiana será exemplar e, antes de Kant, as aparições furtivas do vocábulo “reconhecer” na versão francesa das *Méditations*, de Descartes.

Mas há uma razão suplementar, em minha opinião, para demorar-me no primeiro estágio de nossa investigação. Essa razão está ligada a uma hipótese complementar da precedente, que se baseava em um aspecto gramatical da enunciação considerada em sua forma verbal. Essa nova hipótese diz respeito ao teor de sentido das acepções do vocábulo. Ela deriva da hipótese inicial do seguinte modo: o emprego do verbo na voz ativa parece estar ligado a operações intelectuais que carregam a marca de uma iniciativa da mente. O próprio lexicólogo nos ajuda a dar esse passo. Recordemo-nos da definição do primeiro sentido-pivô no *Robert*: “Apreender (um objeto) pela mente, pelo pensamento, ligando entre si imagens, percepções que se referem a ele; distinguir, identificar, conhecer por meio da memória, pelo julgamento ou pela ação”.



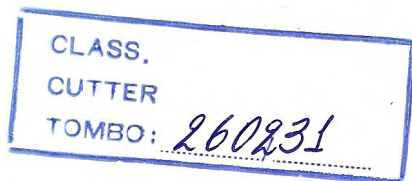
Encorajado por essa sugestão, corroborada pelas primeiras filosofias que consultaremos, proponho que tomemos como primeira acepção filosófica o par identificar/distinguir. Reconhecer alguma coisa como o mesmo, como idêntica a si mesma e não como diferente de si mesma, implica distingui-la de todas as outras. Essa primeira acepção filosófica verifica as duas características semânticas que vimos unidas no uso do verbo na voz ativa, a saber, a iniciativa da mente no domínio sobre o sentido e a quase indistinção inicial entre “reconhecer” e “conhecer”.

A acepção do termo “reconhecimento” no sentido de identificação/distinção pode ser considerada primeira por uma série de razões que vão desde o mais circunstancial até o mais fundamental. Na ordem cronológica dos acontecimentos de pensamento que presidiram um emprego da palavra “reconhecimento” marcado pela chancela do questionamento filosófico, a reconhecimento kantiana tem prioridade sobre o reconhecimento bergsoniano e sobre a *Anerkennung* hegeliana. Por sua vez, essa ordem cronológica, ainda marcada pela contingência do surgimento das problemáticas referidas, cede o passo a uma prioridade na ordem propriamente temática. Com efeito, essa significação *princeps* não será abolida pelas seguintes, mas acompanhará nosso percurso até o seu fim ao preço de transformações significativas. Será também de identidade que se tratará no reconhecimento de si. Sob sua forma pessoal, a identidade constituirá ao mesmo tempo a aposta desse reconhecimento e o vínculo entre as problemáticas reunidas sob esse título. Quanto à terceira temática, colocada sob o título do reconhecimento mútuo, podemos dizer desde já que com ela a questão da identidade atingirá uma espécie de ponto culminante: é nossa identidade mais autêntica, a que nos faz ser o que somos, que solicita ser reconhecida. Uma razão suplementar para privilegiar essa ordem temática entre as acepções filosóficas do termo “reconhecimento”: a progressão ao longo desse eixo será marcada por uma libertação crescente do conceito de reconhecimento em relação ao de conhecimento. No último estágio, o reconhecimento não apenas se separa do conhecimento, mas também abre caminho para este último.

Talvez cheguemos à razão mais forte para colocar à frente de nosso percurso o reconhecimento no sentido de identificação/distinção com a seguinte consideração: no estágio inicial de nosso percurso, o “quê” ao qual o reconhecimento faz referência permanece indiferenciado; já no plano lexical a definição *princeps* evocada há pouco fala em apreender

pela mente “um objeto”, em outras palavras, um “alguma coisa”. As operações de pensamento aplicadas pela reconhecimento kantiana não eliminarão essa indeterminação do “quê” do reconhecimento. Essa indeterminação será progressivamente suprimida durante nossas análises. Diremos, já na primeira seção de nosso primeiro estudo, ao preço de que revolução de pensamento em relação a uma abordagem transcendental do problema poderão ser levadas em consideração as “coisas mesmas” que caem sob o reconhecimento e, entre elas, as pessoas, cujo si-mesmo se tornará o tema do segundo e do terceiro estágios de nossa progressão.





Primeiro estudo

O reconhecimento como identificação

"A essência do equívoco
consiste em não o conhecer."

Blaise Pascal, *Entretien avec M. de Saci sur
Épictète et Montaigne*, 1655

Segundo nossa hipótese de trabalho, centrada em torno da inversão do emprego do verbo “reconhecer” da voz ativa para a voz passiva, é por meio das expressões filosóficas que carregam por excelência a marca da iniciativa do espírito que nossa pesquisa deve começar.

Poderia então parecer oportuno irmos diretamente à teoria kantiana da *recognitio*, na qual nosso vocábulo aparece pela primeira vez no glossário filosófico dotado de uma função específica no campo teórico. O próprio lexicólogo não nos ajuda a dar esse passo com sua maneira de definir a idéia-mãe do reconhecimento? Cito novamente o *Robert*: “Apreender (um objeto) pela mente, pelo pensamento, ligando entre si imagens, percepções que se referem a ele; distinguir, identificar, conhecer por meio da memória, pelo julgamento ou pela ação”. Não deixamos de salientar o aspecto de iniciativa e de resolução transmitido pela série de verbos. Tampouco deixamos de observar o tom racionalista, próximo do da filosofia crítica, quando o sentido I se especifica no sentido I, 1 para chegar ao verbo “identificar”, no sentido de estabelecer uma relação de identidade entre duas coisas. Será nessa direção que avançaremos também.

Mas isso não será feito ao preço de um curto-circuito entre o plano lexical e o do discurso filosófico. A definição-mãe do *Robert* também gera uma diversidade de operações que exigem uma triagem e um trabalho suplementar de diferenciação. A definição I, 2, que leva ao primeiro plano o sentido de identificar que também privilegiamos, dispersa-se, por sua vez, em várias acepções secundárias.

Pareceu-me que a mudança do estatuto lingüístico do léxico para a crítica exigia o desvio por alguns conceitos fundadores suscetíveis de instaurar a ruptura entre níveis de discurso. Em uma primeira aproximação, a pressuposição mais notável sobre a qual se estabelece uma filosofia crítica de tipo transcendental reside no conceito de juízo tomado a um só tempo no sentido de capacida-

de (ou faculdade) e de exercício (ou operação). Se esse conceito é hierarquicamente o mais próximo do uso crítico, será certamente a teoria cartesiana do juízo estabelecida no *Discurso do método*, nas *Meditações*, nos *Princípios*, nas *Objeções* e nas *Respostas* que será preciso considerar em primeiro lugar. Essa teoria se beneficia de uma anterioridade não apenas cronológica mas também temática e sistemática inegáveis (ainda que o verbo “reconhecer” e o substantivo “reconhecimento” apareçam apenas episodicamente no texto cartesiano).

Embora a volta para quem do tema crítico imponha uma breve estadia em Descartes, a reflexão regressiva não deve se interromper na concepção cartesiana do juízo. Uma operação conceitual ainda mais primitiva é pressuposta: pode-se detectar essa exigência na definição feita por Descartes do ato de julgar pela capacidade de distinguir o verdadeiro do falso. Poder distinguir vincula-se a julgar na medida em que o verbo pede um complemento, que assume efetivamente a forma de uma alternativa: o verdadeiro/o falso. O complemento, portador do epíteto alternativo, obriga a dirigir o olhar para o lado desse alguma coisa chamado pelo uso transitivo do verbo “reconhecer” na voz ativa. As definições lexicais também levam em consideração essa transitividade em favor de um discreto parêntese: “apreender (um objeto) pela mente, pelo pensamento”; e mais precisamente: “identificar (alguma coisa)”. Um objeto, alguma coisa, eis o face-a-face objetual que nos convida a associar “distinguir” a “identificar”. É então a determinação desse alguma coisa que constitui o objetivo último desse recuo na direção dos pressupostos últimos. Distinguir esse alguma coisa, quer seja ele idéia, coisa ou pessoa, é identificá-lo.

Duas operações são assim repertoriadas na própria raiz do ato de julgar: distinguir e identificar. A definição I, 2 do *Robert* deixa prudentemente lado a lado os dois termos: “distinguir, identificar”. A pesquisa filosófica lhe dá razão: identificar e distinguir constituem um par verbal indissociável. Para identificar é preciso distinguir, e é ao distinguir que se identifica. Esse requisito não rege apenas uma teoria do reconhecimento limitada ao plano teórico; ele governará, com a mesma insistência, todos os usos provenientes da inversão do reconhecer para o ser reconhecido: é a ser distinguida e identificada que a pessoa humilhada aspira. Nesse sentido, o uso “lógico” das operações de distinção e de identificação jamais será ultrapassado e sim permanecerá pressuposto e incluído no uso existencial, que com isso permanecerá definitivamente enriquecido, quer se trate da distinção e da identificação aplicadas a pessoas



relativamente a si mesmas ou a outras, ou tomadas em suas relações mútuas. Uma distinção, uma identificação “verdadeira” permanecerá sempre pressuposta, mesmo que em favor de estimações e avaliações segundo o bom e o justo: estas não deixarão de implicar operações de identificação e de distinção.

Mas se o juízo é, para os modernos, o pórtico real que dá acesso à problemática do reconhecimento-identificação, não é despropositado fazer uma pausa antes de atravessar esse pórtico, com o fim de tomar a medida do caráter epocal desse acontecimento que coloca o juízo em uma posição dominante. A própria palavra “outro”, que pronunciamos várias vezes na introdução, foi objeto, em uma época do pensamento que remonta aos pré-socráticos, de uma dialética afiada à qual Platão dá um fôlego novo nos diálogos ditos metafísicos, na série *Filebo*, *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista*. Nós, leitores desconcertados e abatidos, não temos outra saída a não ser atribuir essa dialética platônica ao que me permite, seguindo Stanislas Breton, atribuir à função meta- da mais alta especulação. O filósofo propõe uma ontologia de segundo grau, que está à frente da teoria das “Formas” ou das “Idéias”. Platão designa nesse quadro entidades que ele qualifica de “maiores gêneros”. Dessa ontologia de grau superior provêm não apenas as noções de ser e de não-ser, que freqüentam o discurso platônico desde a querela com os sofistas, mas também vários outros “grandes gêneros” implicados nas operações de “participação” entre gêneros de primeiro grau. Não é indiferente que a evocação desses “grandes gêneros”, e em primeiro lugar os de ser e de não-ser, seja a ocasião de aporias consideráveis que suscitam a dialética mais afiada, como a do *Parmênides*, e sua seqüência de perigosas “hipóteses”. Ora, é a esse mesmo ciclo de “grandes gêneros” que pertencem as idéias de uno e de múltiplo, de mesmo e de outro, estas dando origem a uma série de operações de conjunção e de disjunção subjacentes à menor operação de predicação, na medida em que predicar um termo de outro é fazer “participar uma idéia em uma outra”. O diálogo *Sofista*¹ acentua ainda mais a reduplicação dos níveis de discurso ao propor uma ordem de derivação entre alguns desses “grandes gêneros”; assim, a polaridade do mesmo e do outro revela-se imbricada na dialética do ser na medida em que o mesmo deve se definir ao mesmo tempo pelo “relativamente a si” e pelo “relativamente a outra coisa”.

1. *Le Sophiste*, estab. e trad. Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1925. Será essa a tradução que adotaremos aqui.

Somos conduzidos aqui à raiz da noção de identificação, na medida em que esta visa ao “relativamente a si do mesmo” unida à distinção do “relativamente a outra coisa que o mesmo”². Isso nos situa muito longe do ingênuo essencialismo dos “amigos das Formas”, o qual com excessiva freqüência serviu como paradigma do autoproclamado platonismo e de toda a sua descendência através dos séculos.

Nosso problema moderno do juízo é, de muitos pontos de vista, herdeiro dessa elevada especulação. O problema para Platão era o de, como vimos, replicar à proibição pronunciada por Parmênides de vincular a um sujeito-*mesmo* um epíteto-*outro*. Em suma, de proceder à predicação. O filósofo respondia a esse desafio por meio da teoria da “comunidade de gêneros”, também denominada “participação”, em outras palavras, a mútua combinação dos gêneros. Não é exagero pretender que nosso problema do reconhecimento-identificação é herdeiro longínquo, em uma outra época do pensamento, do problema platônico da “comunidade dos gêneros”. Pode-se falar em identificar sem evocar a fórmula inspirada do comentário feito por Auguste Diès ao *Sofista*: “O que se põe opõe-se na medida em que se distingue e nada é em si sem ser distinto do resto”?

Permitam-nos acrescentar que essa patronagem antiga constitui uma razão a mais para situar o tema do reconhecimento-identificação no começo de nosso percurso. Essa referência a uma outra época do pensamento contém ao mesmo tempo um aviso: somos convidados a tomar consciência do caráter igualmente epocal da problemática do juízo na qual nos engajamos. Estamos na época do sujeito que é mestre do sentido. A esse aviso acrescenta-se um encorajamento. Confrontados às aporias do modelo de pensamento proveniente da revolução copernicana, do qual é solidária a

2. Assim, prossegue O *sofista*, dir-se-á que o “movimento” (primeiro grande gênero considerado) é outro que o “repouso” ou outro que o “ser”: essa metacategoria do outro, diz Platão, está “distribuída através de todas elas”. “Cada uma delas, com efeito, é diferente do resto, não em virtude de sua própria natureza, mas pelo fato de participar da forma do outro” (255 e). Essa reiteração sem recurso a um gênero ulterior, a nenhum outro gênero, faz do outro nessa enigmática página do *Sofista* a quinta e última da série. Platão insiste na dignidade desse “grande gênero”: “Em toda a série de [dos gêneros], a natureza do outro faz que cada um deles seja distinto do ser e, com isso, não-ser” (256 e). Assim, o ser só é a noção mais elevada da filosofia em relação à mudança e à permanência se ela aceita ser suplantada pela categoria mais inapreensível. O ser é a terceira apenas porque há uma quinta, a saber, o outro.



reconhecimento kantiana, que nos seja permitido evocar a lembrança dessa antiga dialética que não devia nada ao primado da subjetividade. Podemos nos perguntar se essa lembrança encontrada não contém em suas dobras a possibilidade de replicar por meio de uma segunda revolução à revolução copernicana e de procurar do lado das “coisas mesmas” os recursos de desenvolvimento de uma filosofia do reconhecimento progressivamente subtraída à tutela da teoria do conhecimento.

Colocando esse aviso e esse encorajamento na reserva, passemos agora, de bom grado, o pórtico real do juízo.

Duas filosofias do juízo, que presidem duas concepções diferentes da identificação, serão consideradas: a de Descartes e a de Kant. Delas resultarão duas épocas do problema do reconhecimento. Para a primeira, identificar anda lado a lado com distinguir, na linha reta das considerações anteriores referentes ao mesmo e ao outro. Kant opera um deslocamento significativo em relação à abordagem cartesiana ao subordinar identificar a vincular. Em certo sentido, esse deslocamento é validado pelos empregos da língua corrente atestados pelo léxico; mas o léxico deixa lado a lado as duas definições, se preciso sob a mesma rubrica, como vimos no *Le Robert*. Cabe à reflexão filosófica dissociar os dois empregos e referi-los aos acontecimentos de pensamento dos quais deriva o deslocamento de uma concepção da identificação para a outra.

Os acontecimentos de pensamento aqui evocados afetam o âmago da filosofia do juízo. Embora seja verdade que devamos à temática do método a ruptura com a tradição e, através desta última, com a prática lingüística ordinária, é em uma psicologia racional que se constitui a teoria cartesiana do juízo. Ela não deixará de ter méritos aos nossos olhos na medida em que ela abre espaço para o movimento de pensamento que justifica o recurso sub-reptício (nas condições sobre as quais logo falaremos) ao termo “reconhecer” e a seu emprego apropriado.

Com Kant, a passagem da psicologia racional para a abordagem transcendental comanda a exegese da reconhecimento, que é de certo ponto de vista o alvo deste primeiro estudo. Alvo decepcionante, podemos dizer antecipadamente, na medida em que a reconhecimento permanecerá como uma peça secundária em uma teoria do conhecimento que não dá lugar algum à autonomia do reconhecimento em relação a essa teoria.

1

Descartes: “distinguir o verdadeiro do falso”

Descartes certamente não foi o primeiro a elaborar uma teoria do juízo, operação maior do pensamento. Mas foi o primeiro a inaugurar essa análise por meio de um ato de ruptura, que relaciono com meu tema do afastamento entre o tratamento lexical e o tratamento propriamente filosófico das noções comuns aos dois registros. Dessa ruptura Descartes oferece, na primeira parte do *Discurso do método*¹, uma versão biográfica no quadro do que ele chama de “fábula” de seus anos de aprendizagem; depois ele oferece uma versão epistemológica na segunda parte, em ligação com a própria idéia de método. A primeira versão é importante para nós na medida em que relata de que modo ocorreu a ruptura com uma educação intelectual marcada pela memória e pela literatura; o lexicógrafo recorre aos mesmos recursos linguísticos, não apenas em suas citações mas também no corpo de suas definições. Ora, diz Descartes, “eu era alimenta-

1. Cito Descartes na edição das *Oeuvres philosophiques*, ed. Ferdinand Alquié, Garnier, 1964, t. I-II.

do nas letras desde a minha infância e, como me persuadiram de que por meio delas se poderia adquirir um senso claro e seguro de tudo aquilo que é útil à vida, eu tinha um desejo extremo de aprendê-las” (Descartes, *Le discours de la méthode*, in *Oeuvres philosophiques*, t. I, p. 571). E ainda: “Pois é quase a mesma coisa conversar com as pessoas dos outros séculos e viajar” (ibid., p. 573).

Descartes certamente não deixará de restabelecer um contato com as conversações comuns, por ocasião de “A moral de provisão” ou nas considerações sobre as *Paixões da alma*, as “Cartas sobre a condução da vida”, sem esquecer o recurso aos “Ensinaamentos da natureza” referentes à união substancial da alma com o corpo na sexta *Meditação*. Mas essa revalorização das significações usuais é o benefício diferido de um discurso inaugurado por um ato de ruptura.

No plano epistemológico, o método é o título emblemático do discurso aqui proferido. Esse gesto é um gesto de ruptura de uma grande violência espiritual: “Considerando quantas opiniões diversas podem existir sobre um assunto, que sejam sustentadas por pessoas doutas, sem que possa jamais haver mais de uma verdadeira, eu reputava quase falso tudo aquilo que era apenas verossímil” (ibid., p. 576). Não se pode escolher com mais veemência distinguir antes de definir. Certamente a aquisição do saber positivo ainda é o objetivo: “E eu tinha sempre um extremo desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso para ver claramente em minhas ações e andar com segurança nessa vida”; “ver claramente”, “segurança” dizem a vertente positiva, como pouco antes “reputar quase falso” dizia a vertente negativa, a maneira pela qual definir e distinguir respondem um ao outro. Quanto à marca da iniciativa que preside esse empreendimento, ela é expressa por um verbo de grande força, “receber”: “receber em meu crédito”. Esse verbo engloba todas as figuras de rejeição e de acolhimento: Pode-se ver nele a matriz do reconhecer que aparecerá furtivamente nas *Meditações*.

✂ Esse “receber” ativo está no âmago do primeiro dos quatro preceitos do método. Esse preceito reza o seguinte: “O principal era o de jamais receber qualquer coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal: isto é, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção; e de compreender em meus juízos apenas o que se apresentasse tão clara e distintamente em meu espírito que eu não tivesse nenhuma possibilidade de colocá-lo em dúvida”. Já nesse primeiro texto aparece,

por um lado, o caráter resolutivo desse projeto e, por outro, o lado de atestação de certeza que encontra sua expressão gramatical no uso do verbo “reconhecer” na voz ativa. Reconhecer, neste estágio de nossa pesquisa, ainda é simplesmente conhecer, mas esse vocábulo, ainda mudo, ao qual as filosofias ulteriores nos tornarão atentos, mostra bem a veemência assertiva do discurso feito. Em contrapartida, o recurso ao reconhecer, que veremos aparecer de modo furtivo ao longo das *Meditações*, aparece agora como apropriado para situações de discurso nas quais aparece a fraqueza do entendimento humano, que se resume no medo do erro que trafega pelo discurso cartesiano. [A evocação da dúvida na primeira regra do método já faz alusão a uma hesitação superada.] O que chamei de atestação de certeza que faz do reconhecimento a confirmação e, se necessário, a reiteração da força do conhecer já estava em ação na narração feita por Descartes na primeira parte do *Discurso* de sua ruptura com uma educação intelectual regida pela memória e pela literatura. A segunda parte oferece a versão epistemológica dessa ruptura. O método será a disciplina de pensamento a serviço desse projeto intrépido de “chegar ao conhecimento de toda coisa de que meu espírito seja capaz”. Quanto à marca da iniciativa que guia o empreendimento, ela se expressa por esse verbo de grande força, “receber”, cuja inscrição acabamos de observar na primeira regra do método.

Quanto ao conteúdo desse receber, sua evidência é definida pelos caracteres da idéia simples: a clareza e a distinção. Esse vínculo entre clareza e distinção pode ser considerado equivalente ao que há entre definir e distinguir. Isso pode ser percebido por meio dos contrários: o contrário de claro é obscuro, isto é, não delimitado por contornos discerníveis; o contrário de distinto é confuso, com o mesmo não se distinguindo do outro. Os quatro preceitos apenas farão hierarquizar as idéias, seguindo a ordem do simples para o complexo. É nessa regra que se atesta o autocontrole do pensamento. Um acento heróico de resolução é posto sobre todo o empreendimento colocado sob o título de “Busca do método”; ele recorda o tema socrático da *zetesis*, da “busca”, marcada pela coragem intelectual.

Por que, contudo, nesse estágio o reconhecer não pode se distinguir do conhecer? Por uma razão fundamental. Como a sequência deste estudo mostrará, é do lado das coisas e de suas relações diferentes com a mudança, quer elas sejam objetos usuais, seres animados ou pessoas, que

o reconhecer se distingue de modo decisivo do conhecer a ponto de precedê-lo. Ora, para Descartes, do *Discurso às Meditações* e aos *Princípios*, o “receber como verdadeiro” tem como contrapartida apenas a idéia. Certamente a idéia é a idéia de alguma coisa que ela representa. Mas a diferenciação dessa alguma coisa segundo a variedade das coisas representadas não é importante para a qualificação do valor representativo da idéia: importam apenas sua clareza, sua distinção e seu lugar na ordem que vai do simples rumo ao complexo².

As *Meditações* não retirarão nada desse aspecto de resolução. Entretanto, o caráter laborioso da demonstração, limitada nas três primeiras *Meditações* a três asserções — eu sou, Deus existe, o pensamento é substancialmente distinto do corpo —, deixa perceber um fundo de inquietação que justifica que se vincule à idéia de reconhecimento a admissão de uma resistência específica à conquista do verdadeiro. Evoquei um pouco mais acima o medo do erro. Ele transita pela quarta *Meditação*, consagrada precisamente ao juízo, esse ato de pensamento designado há pouco pelo termo “receber” (“jamais receber algo como verdadeiro que não o seja”). A possibilidade de receber o verdadeiro por falso se perfila como a sombra negativa desse orgulhoso receber. Daí o tom de resseguro com

2. Entretanto, nem tudo é dito sobre a idéia e sua relação com o definido sob os três epítetos do simples, do claro e do distinto. As idéias, não nos esqueçamos, são “idéias das coisas”. Além de sua presença no espírito, elas possuem um valor representativo que permite falar na “idéia das coisas”: “Entre meus pensamentos, alguns são como imagens das coisas, e é somente a elas que convém propriamente o nome de idéia: quando me represento um homem, ou uma quimera, ou o céu, ou um anjo, ou o próprio Deus” (terceira *Meditação*, *Oeuvres philosophiques*, t. I, p. 433). Além disso, ao termo representação está vinculado o de “realidade objetiva”, de “ser objetivo”, com o que a idéia goza de um estatuto ontológico notável. Este último é tão essencial que serve de premissa para o argumento da terceira *Meditação*, no qual a existência de Deus é demonstrada a partir da idéia segundo a qual essa “realidade objetiva” da idéia apresenta graus de perfeição: “Aqueles que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si (por assim dizer) mais realidade objetiva, isto é, participam por representação a mais graus de ser ou de perfeição que aquelas que me representam apenas modos ou acidentes” (ibid., p. 437-438). Assim, a idéia de Deus “certamente tem em si mais realidade objetiva que aquela por meio da qual as substâncias finitas me são representadas” (ibid.). O argumento seguinte, que consiste em aplicar um raciocínio por causalidade a essa realidade objetiva e que conduz à conclusão segundo a qual a idéia que tenho de Deus não pode ter sua origem apenas em mim mesmo, em razão de minhas imperfeições, mas provém do próprio Deus, esse argumento cai fora do âmbito de meu tema. Este se limita a afirmar que a espécie de perfeição vinculada à realidade objetiva da idéia, enquanto idéia de alguma coisa, constitui o definido da idéia clara à procura do qual acabamos de nos entregar. Desse modo, a correlação é completa entre o par claro/distinto e o par definir/distinguir, que considero a primeira aproximação de um conceito integral de reconhecimento.

o qual é aberta a quarta *Meditação*. Ela começa com um balanço cuidadoso das conquistas das *Meditações* precedentes. Ora, ao longo dessa breve revisão surge, ao menos na versão francesa das *Meditações*, o verbo “reconhecer”. Na primeira ocorrência, que evoca o argumento do gênio maligno, tão essencial para a descoberta da primeira verdade, o autor faz uma pausa e observa: “Pois [...] reconheço [do latim *agnosco*] que é impossível que ele me engane jamais” (ibid., p. 456). A pertinência da escolha do tradutor parece solidária da função de revisão e de recapitulação atribuída a esse longo *incipit*. De fato, o avanço não demora a se seguir à pausa, avanço pontuado pela expressão “experimento” (*experientior*): “Em seguida experimento em mim uma certa capacidade de julgar [...]” (ibid.). A *Meditação* encontrou a partir daqui seu centro de gravidade.

A segunda ocorrência do vocábulo “reconhecer” não é menos significativa. Antes de proceder à distinção das duas faculdades de conhecer e de escolher, que são as do entendimento e da vontade, Descartes afasta a suspeita segundo a qual existe um poder para falhar que viria de Deus, como o de discernir o verdadeiro do falso. Meu propósito não permite que eu me demore na discussão na qual são colocadas sucessivamente à prova “uma certa idéia negativa do nada”, as idéias de “falta”, de “privação”; uma saída é encontrada com a idéia, digna de Pascal, segundo a qual “eu sou como um meio entre Deus e o nada”. Essa idéia dá uma base ontológica à admissão dupla que nosso poder de bem julgar pode falhar — mas que essa falta é característica nossa. A seqüência da *Meditação* descreverá como. Ora, justamente ao fazer a revisão desse argumento o nosso tradutor acolhe novamente o vocábulo “reconhecer”: “Sabendo que minha natureza é extremamente fraca e limitada, e também que a de Deus é imensa, incompreensível e infinita, não tenho mais dificuldade em reconhecer [*ex hos satis etiam scio*] que há uma infinidade de coisas em seu poder cujas causas ultrapassam o alcance de meu espírito” (ibid., p. 458). Não é mais, como na primeira ocorrência, a expressão do atraso da admissão da verdade em relação à sua descoberta, mas sim uma alusão à hesitação sobre a qual a certeza é conquistada: “Descobri uma razão suficiente [*satis etiam scio*] para separar de minha crença que Deus tenha podido dar-me um poder de falhar”.

Uma terceira ocorrência do termo “reconhecer” é igualmente sugestiva. A palavra se insere em uma rede de “embora” e de “entretanto”, que trai a persistência e a insistência do temor de errar: “E embora, desde

que me propus a duvidar de todas as coisas, eu tenha conhecido certamente apenas a minha existência e a de Deus, entretanto também, desde que reconheci [*animadverti*] o infinito poder de Deus, eu não poderia negar que ele tenha produzido muitas outras coisas, ou ao menos que ele possa produzi-las, de tal modo que eu exista e seja colocado no mundo como fazendo parte da universalidade de todos os seres”³ (ibid., p. 459).

Eu quis reunir algumas ocorrências do vocábulo “reconhecer” no texto cartesiano. Elas estão ligadas, de um modo ou de outro, ao que poderia ser chamado de [acazos do exercício do juízo]. É nesses acazos, que fortalecem o temor do erro, que discirno os preâmbulos da crise da idéia de reconhecimento que me ocupará nos estudos seguintes. A análise bastante conhecida do juízo, dividido entre o entendimento que concebe e a vontade que escolhe, operação comum a “garantir” e a “negar”, des-

tina-se a eliminar definitivamente a suspeição sempre renascente da existência de uma faculdade de falhar. De mim, e somente de mim, depende o uso da faculdade de escolher. É então que o termo “reconhecer” surge novamente: “De tudo isto eu reconheço [*ex his autem percipio*] que nem o poder de querer, que recebi de Deus, não é em si mesmo a causa de meus erros, pois ele é muito amplo e muito perfeito em sua espécie; tampouco o poder de entender ou de conceber: pois, não concebendo nada senão por meio desse poder que Deus me deu para conceber, sem dúvida [*procul dubio*] tudo aquilo que concebo é concebido como é preciso, e não é possível que nisso eu me equivoque” (ibid., p. 462-463). A afirmação da impossibilidade de se enganar no plano da pura concepção é assim salientada com um enérgico *sine dubio* cujo equivalente francês “sans doute” (sem dúvida) não consegue exprimir totalmente a sua força.

[A espécie de confirmação expressa pelo verbo “reconhecer” coloca uma chancela de certeza inabalável em todo o percurso concluído.] Abordei traços pontuais da filosofia cartesiana do juízo: precisamente aqueles que serão eliminados pela filosofia kantiana do juízo, assim como tudo aquilo que está ligado a uma “psicologia racional”, que Kant submeterá aos “Paralogismos da dialética transcendental”. Mas são traços pertinentes da idéia de reconhecimento a caminho de sua dissociação da do conhecimento simples. O ato de “receber uma idéia como verdadeira” mobiliza um sujeito que, por não ser redutível à pessoa chamada Descartes, não é por causa disso menos um eu que se pode chamar de exemplar, o mesmo que é atestado pela primeira verdade: “Eu sou, eu existo”. É, além disso, um sujeito que chama o seu leitor: Descartes, primeiramente, junta à edição de suas *Meditações* a das *Objecções* e de suas *Respostas*. Publicados conjuntamente, esses textos diferentes constituem um “filosofar conjunto” não menos exemplar que o sujeito resolutivo da busca do método. Entre a autobiografia que não é do âmbito da filosofia e a unidade numérica da consciência transcendental segundo Kant, há lugar para um sujeito responsável pelo erro e, portanto, pelo “receber como verdadeiro”. É esse próprio sujeito do reconhecer que, um pouco mais adiante em nosso percurso, pedirá para ser, ele próprio, reconhecido.

Quanto a mim, tomarei de bom grado o partido de Descartes no que diz respeito aos elementos de fenomenologia do juízo que lhe devemos, contrário ao empobrecimento resultante da eliminação, por parte da filosofia transcendental, de certos traços importantes da experiência do ato

de julgar. A esse respeito, as ocorrências do verbo “reconhecer” sob a pena do tradutor das *Meditações* em língua francesa são particularmente preciosas. Foram observadas as circunstâncias desse emprego: admissão implícita de um atraso da confirmação em relação à descoberta do verdadeiro, alusão à hesitação, à dúvida, à resistência que precede a franca afirmação da certeza. O *Discurso do método* não coloca o enunciado dos preceitos do método sob a égide da “busca do método”? Encontramos a antiga *zetesis* dos socráticos: buscar para encontrar. Pode-se falar, nesse sentido, de uma fenomenologia do juízo que escaparia à alternativa entre uma psicologia empírica e uma análise transcendental. Ela se centra no verbo “receber”; ao mesmo ciclo pertencem as expressões “experimentar”, “encontrar” e, evidentemente, “duvidar”. É a essa íntima história da busca da verdade, dramatizada pelo temor ao erro, que devemos as análises da quarta *Meditação*.

Talvez seja necessário ir mais longe ainda: o verbo “receber”, na expressão “receber como verdadeiro”, não mantém na reserva recursos de descrição que excedem a simples operação do definir/distinguir, recursos regidos pela dialética superior do mesmo e do outro? Para ser breve, a teoria cartesiana do juízo, tributária de uma psicologia das faculdades, mantém na reserva um conceito de transição entre duas acepções do vocábulo “reconhecer” que o *Robert* coloca em dois ramos diferentes da árvore lexical: “apreender (um objeto) pela mente, pelo pensamento” e “aceitar, considerar verdadeiro (ou como tal)”. O que eu chamaria de bom grado de fenomenologia cartesiana do juízo não convida a vincular entre si, no plano filosófico, o que o léxico parece ter separado no plano do uso cotidiano? O paradoxo seria então o de que a problematização, vinculada ao acontecimento de pensamento constituído pelo aparecimento da filosofia cartesiana no céu filosófico, não teria apenas contribuído para o efeito de dispersão que atribuo à irrupção do questionamento filosófico no meio do uso das línguas naturais; ela não teria também como efeito colocar na reserva traços que só serão retomados em outras configurações filosóficas?

Ainda resta dizer por que uma filosofia do reconhecimento não pode, no entanto, desenvolver-se em um solo cartesiano. Não basta esboçar *a parte subjecti* uma distância de dúvida e de inquietação para dar consistência à distinção entre conhecimento e reconhecimento. Como a seqüência de nossa investigação mostrará, é principalmente *a parte objecti* que o reconhecer faz valer seus títulos. Falando antecipadamente, é preciso que a

mudança coloque sua marca sobre seres do mundo, e do modo mais significativo sobre o ser humano, para que se cave uma hesitação, uma dúvida, que dá ao reconhecimento seu caráter dramático; será então a possibilidade de desconhecimento que dará ao reconhecimento sua plena autonomia. O desconhecimento: forma existencial e intramundana cujo sentido o equívoco, forma mais teórica da inquietação, não consegue esgotar.

2

Kant: ligar sob a condição do tempo

Com o conceito kantiano da recognição (do alemão *Rekognition*) trazemos para o léxico filosófico um termo que, de vários pontos de vista, não possui antecedentes na tradição anterior. A preeminência do juízo é adquirida com Descartes, a título do método no *Discurso*, depois a título temático na quarta *Meditação*, mas é uma outra função do juízo que entra em cena com Kant, que causará uma revolução em relação ao sentido vinculado à subjetividade titular dessa função. Para Descartes e para Kant, reconhecer — quer a palavra seja ou não pronunciada — é identificar, apreender pelo pensamento uma unidade de sentido. Mas para Descartes identificar é inseparável de distinguir, isto é, separar o mesmo do outro, colocar um fim à confusão unida à obscuridade; disso resulta a evidência da idéia “recebida” como verdadeira. Para Kant, identificar é ligar. Se nos voltamos para o léxico da linguagem ordinária, como o viveiro das significações em uso, encontramos esta significação juxtaposta à que isolamos antes. Recordemos a definição nº 1 do *Robert*: “Apreender (um objeto) pela mente, pelo pensa-

mento, ligando entre si imagens, percepções que se referem a ele; distinguir, identificar, conhecer por meio da memória, pelo julgamento e pela ação". O "ligar" está no lugar de honra; mas ele pode ser tomado no sentido do empirismo de língua inglesa, assim como no sentido transcendental que iremos precisar.

Mas a promoção da função de ligação, de conexão, de síntese, não é a única que caracteriza a contribuição específica de Kant para uma grande filosofia do reconhecimento; é preciso acrescentar a consideração do tempo, mais geralmente da sensibilidade, na operação de síntese que a reconhecimento pontua do modo que descreveremos. Não há precedentes para essa maneira de situar o juízo no ponto de interseção dos dois "troncos do conhecimento humano", a saber, a capacidade de receber e a de pensar, a primeira ligada à sensibilidade e a segunda, ao entendimento, segundo a expressão de Kant no final da Introdução à *Crítica da razão pura*¹ ("Há dois troncos do conhecimento humano que talvez provenham de uma raiz comum, mas desconhecida para nós, a saber, a *sensibilidade* e o *entendimento*; pela primeira, *os objetos nos são dados*, pela segunda, eles são *pensados*" — A 15, B 30). Essa situação de juízo carrega a marca da filosofia crítica. Se, pois, podemos tomar como um deslocamento no interior da teoria do juízo a substituição de distinguir por ligar, a incorporação do tempo e da sensibilidade à problemática do juízo constitui uma ampliação sem precedentes dessa problemática.

Em contrapartida, todos os traços da teoria cartesiana do juízo que permitem o esboço de uma distinção entre reconhecer e conhecer são excluídos do campo da filosofia crítica, assim como o aparelho da psicologia racional, a ponto de se poder afirmar: reconhecer é conhecer. Apesar de seu grande interesse, a teoria da reconhecimento não contradirá essa equação.

Duas teses guiam essa eliminação da psicologia racional: em primeiro lugar, a afirmação da heterogeneidade inicial dos dois "troncos" do conhecimento há pouco citados, afirmação que coloca a teoria do juízo junto com a da reconhecimento no ponto de interseção dessas duas fontes. Em segundo lugar, a distinção entre o ponto de vista transcendental e o ponto de vista empírico, que coloca o *a priori* fora do campo da experiência.

1. Cito a ed. fr.: *Critique de la Raison pure*, ed. Bibliothèque de La Pléiade, trad. J. Barni, rev., modif. e corr. A. J.-L. Delamarre, F. Marty. A primeira edição, que data de 1781, é indicada pela letra A, a segunda, publicada em 1787, é indicada pela letra B, segundo a grafia da edição original da Academia Real das Ciências de Berlim.

Esse entrecruzamento inédito entre as duas distinções maiores, a que diz respeito aos troncos do conhecimento humano e a que se refere aos níveis de constituição do sentido, constitui o evento de pensamento fundador da filosofia crítica. Ele é professado nas linhas que concluem a Introdução da *Crítica da razão pura*: “Ora, na medida em que a sensibilidade deveria conter representações *a priori*, que constituem a condição sob a qual os objetos nos são dados, ela pertenceria à filosofia transcendental” (A 16, B 30). O “ora” é a única marca retórica que anuncia a imensidade dessa decisão primordial e, se nos permitem dizer, seminal. Desse ponto de vista, o tom com o qual são pronunciadas essas definições terminológicas que passam a reger o discurso não admite réplica: “Chamo de *puras* (em sentido transcendental) todas as representações nas quais não se pode encontrar nada que pertença à sensação” (A 20, B 34); “Chamo de *estética transcendental* uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori* (A 21, B 35); “O objeto indeterminado de uma intuição empírica denomina-se *fenômeno*” (A 20, B 34).

1. ... sob a condição do tempo

A prioridade concedida à Estética transcendental é afirmada logo de início: “A teoria transcendental da sensibilidade deveria pertencer à primeira parte da ciência dos elementos porque as condições sob as quais os objetos do conhecimento humano são dados precedem aquelas sob as quais eles são pensados” (A 16, B 30). Em um único fôlego é afirmada a antecedência da Estética transcendental em relação à Analítica e a prevalência do ponto de vista transcendental sobre o ponto de vista empírico. Essa dissociação entre o transcendental e o empírico diz respeito não apenas à teoria do espaço, mas a título eminente à teoria do tempo, cuja entrada em nosso campo de investigação já indicamos. Que o tempo não seja um conceito empírico, extraído da experiência sensível, e sim uma representação *a priori*, é algo que é decidido ao mesmo tempo em que é definido o estatuto da Estética transcendental: de algum modo a abordagem transcendental precede a si mesma. Em toda afecção pelo objeto deve ser possível distinguir a matéria sensorial, dada *a priori*, e a forma que faz que “a diversidade do fenômeno possa ser ordenada segundo certas relações” (Estética transcendental, § 1). Denomina-se Estética transcendental a ciência de todos os princípios *a priori* da sensibilidade. Que esses princí-

pios não sejam conceitos do entendimento, conceitos discursivos, como por exemplo a categoria de causalidade, e sim princípios da sensibilidade, sem contudo provir da experiência, eis a grande descoberta de Kant e também o grande enigma colocado como prefácio à teoria da cognição.

O tempo da Estética transcendental não é nem o tempo vivido da alma, nem o tempo das mudanças no mundo, mas a forma do sentido interno, assim como o espaço é a do sentido externo, e finalmente de ambos, na medida em que todas as representações passam pelo sentido interno: “O tempo não é nada mais que a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e de nosso estado interior” (Estética transcendental, § 6 b).

Em termos positivos: “O tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral” (§ 6 a). Ora, essa fórmula faz mais que reescrever o argumento negativo, ela acrescenta um traço inesperado que dá à que-rela sobre o sentido interno uma importância considerável. Agora o tempo é forma pura não apenas de toda intuição interna, mas também de toda intuição externa; quer elas tenham ou não como objeto coisas exteriores, todas as representações “pertencem sempre, em si mesmas, enquanto determinações do espírito, ao estado interno” (§ 6 c). Daí resulta que o tempo é a condição *a priori* de todo fenômeno em geral, imediatamente para o sentido interno, mediatamente para o sentido externo. Os comentadores enfatizaram a importância dessa redução à forma do tempo do sentido interno, vigorosa no passado por sua pretensão de penetrar nos segredos da alma, sua realidade substancial, sua liberdade.

O leitor de hoje tem dificuldade em avaliar a enormidade da revolução constituída pela desqualificação do sentido interno enquanto revelador de um eu-substância, de uma alma em si, como ele foi no quadro da psicologia racional em Descartes, mas também em Locke, Leibniz e Wolff. A forma do tempo passa a ocupar o lugar estratégico até então ocupado pelo sentido interno. Em compensação, a fragilidade da argumentação transcendental no caso do tempo, devido à falta de um correspondente simétrico que tivesse o mesmo peso que a geometria do lado do espaço (a cinética?), explica que a batalha em favor da idealidade da forma do tempo seja perseguida em todos os registros da filosofia crítica: como o sentido interno não pode mais garantir a realidade do sujeito da liberdade, esta última é entregue às antinomias sobre a causalidade na Dialética transcendental. Mas, já antes da consideração das antinomias de tipo

cosmológico, é no plano dos “paralogismos da psicologia racional” que a operação de demolição do dogmatismo do sentido interno é conduzida. Somente para o tempo — e não para o espaço, onde tudo se dá no plano da Estética transcendental — é que se recorre a uma disciplina dedicada a evidenciar *ilusões* de uma razão que sempre tem a tentação de se subtrair a seus próprios limites.

Para nossa pesquisa, o traço mais significativo é o decalque da demonstração referente ao tempo sobre a que diz respeito ao espaço. O tempo, enquanto forma, reduz-se às relações de sucessão e de simultaneidade, relações que fazem dele uma grandeza unidimensional, com todas as partes do tempo distinguindo-se no interior de um tempo único, infinito no sentido de sem limites. É com relação a esse tempo que opera a reconhecimento de que iremos falar. Uma única concessão, puramente tática, tem de ser observada: embora a crítica recuse ao tempo toda realidade *absoluta*, ela lhe atribui uma realidade *empírica*, isto é, “uma validade objetiva em relação a todos os objetos que podem ser dados aos nossos sentidos” (A 35, B 52). Contudo, a vitória não é obtida sem resistência: no parágrafo 7, intitulado “Esclarecimento”, Kant critica dois de seus leitores supostamente conquistados pela tese da idealidade do espaço mas recalcitrantes à da idealidade do tempo. Kant formula em seu nome a objeção. Eis como ela é formulada: “Há mudanças reais (é o que prova a transformação de nossas próprias representações, mesmo que se quisesse negar todos os fenômenos externos com suas mudanças). Ora, mudanças só são possíveis no tempo, portanto o tempo é algo real” (A 38, B 53). Pode-se pensar que a réplica obstinada de Kant conseguiu apenas tapar a brecha aberta pela questão da mudança (“Sua realidade empírica permanece, pois, como condição de todas as nossas experiências. Apenas a realidade absoluta não pode lhe ser atribuída segundo o que dissemos acima. O tempo nada mais é que a forma de nossa intuição interna. Se dele for subtraída a condição particular de nossa sensibilidade, então o conceito de tempo desaparece também; ele não é de modo algum inerente aos próprios objetos, mas somente ao sujeito que os intui” — A 38, B 54). Nessa falha do argumento se arremessará, a partir de Husserl, uma fenomenologia ainda chamada de transcendental, mas capaz de tematizar no quadro de uma filosofia do “mundo da vida” alguma coisa como um tempo do estar-no-mundo com suas mudanças reais.

2. Ligar

Será no quadro de uma lógica transcendental que será tematizada a coordenação anunciada na Introdução da *Crítica da razão pura* entre o plano da sensibilidade, no qual os objetos são dados, e o do entendimento, no qual eles são pensados. Na perspectiva da crítica, o desdobramento do conhecimento em sensibilidade e entendimento recruza a distinção entre a perspectiva transcendental e a perspectiva empírica².

A despeito da prioridade atribuída à Analítica dos conceitos, que contém toda a justificação da aplicação das categorias à experiência, o juízo é que é o eixo da *Crítica*. O ato de ligar, essa operação única na qual se compõe a receptividade da sensibilidade e a espontaneidade do entendimento, é um ato fundamentalmente de juízo. Após proceder à decomposição em conceitos puros do próprio poder do entendimento, à qual devemos a tabela de categorias, Kant declara: “Ora, o entendimento não pode fazer nenhum outro uso desses conceitos que não seja o de julgar por intermédio deles. Como nenhuma representação se relaciona imediatamente com um objeto, a não ser a intuição, um conceito nunca está relacionado diretamente a um objeto, mas a alguma outra representação deste (quer ela seja intuição ou até mesmo já conceito). O juízo é pois o conhecimento mediato de um objeto, por conseguinte a representação de uma representação deste” (A 68, B 93). Esse texto será nossa estrela norteadora do restante de nossa análise. Entende-se que julgar não é compor a faculdade de escolher com a de receber a idéia, portanto a vontade com o entendimento como em Descartes, mas colocar as intuições sensíveis sob um conceito, em suma: *subsumir*.

2. Recordemos a terminologia muito especial da *Crítica*: “lógica” é o nome dado à ciência das regras do entendimento em geral (A 52). É denominada “transcendental” a lógica que considera apenas a forma na relação dos conhecimentos entre si, “isto é, a forma do pensamento em geral” (A 55). Ao falar sobre a verdade, ordinariamente definida pela conformidade entre o conhecimento e seu objeto, não se trata neste quadro rigoroso senão dos critérios de conformidade entre regras do entendimento e princípios da sensibilidade, excluindo-se a verdade material das proposições empíricas. Essa redução do campo da verdade ao plano transcendental tem como contrapartida o desmantelamento das alegações vazias que o espírito forja fora do campo delimitado pela Estética transcendental, a saber, a referência a alguma coisa do espaço e do tempo. Uma *lógica da aparência* acompanhará, portanto, a lógica transcendental. Esta se decomporá em uma Analítica dos conceitos consagrada à decomposição do entendimento em uma pluralidade de princípios formais, a saber, as categorias, e uma Analítica dos princípios consagrada à faculdade de julgar. A primeira tem sentido apenas se se tem em vista a segunda, que volta a colocar o juízo no lugar de honra que lhe pertence.

Esse reino do juízo é total. A famosa tabela das categorias é a das regras nas quais se concentram “as funções da unidade nos juízos” (ibid.). Um nome é dado a essa operação, o de síntese: “Todos os juízos, inclusive os juízos empíricos, são atos de síntese. Eles compõem juntos apenas formas sensíveis e formas do entendimento ou categorias. Sob essa forma depurada, a relação entre receptividade e espontaneidade é reduzida, abstração feita de todo conteúdo empírico, que será doravante denominado ‘síntese do diverso’” (A 78, B 104). Sob essa expressão resumida na forma de oxímoro há um grande enigma. Antes de propor sua resolução, Kant mede sua dificuldade: a questão colocada não é uma questão de fato, mas de direito; não se trata de descrever como, ou em que “ocasião”, ao preço de que “esforço”, o espírito humano chega a ordenar essa dispersão, como procurou fazer pela primeira vez o “ilustre Locke”. Para empregar o vocabulário dos juristas que chamam de dedução a disciplina que faz aparecer o direito ou a legitimidade de uma pretensão, chamar-se-á de dedução transcendental a resolução do enigma colocado pela coordenação dos dois componentes heterogêneos da síntese no plano formal ao qual esse enigma é conduzido.

Trata-se aqui de uma espécie inédita de mediação, de uma gravidade comparável à que Platão perseguia sob o título da “comunidade” ou da “participação” entre os “gêneros”, ao preço das conhecidas aporias que o *Parmênides* multiplica. Kant consagrou muitos anos à busca da vitória nessa gigantomaquia suscitada pela confrontação, no mesmo ato de pensamento, entre receptividade sensível e espontaneidade intelectual.

É aqui que a *Crítica*, em sua primeira edição, propõe a famosa tripla síntese da qual a reconhecimento é o terceiro componente. Para nós, trata-se da primeira promoção de uma variável do conceito de reconhecimento à classe dos filosofemas. Mas aqui também, neste estágio de nossa investigação, o reconhecimento é indiscernível do conhecimento. É somente graças às suas aporias que ela pode anunciar uma revolução que torna possível a libertação da problemática do reconhecimento em relação à do conhecimento.

Digo logo de início o que chamou minha atenção na leitura da tripla síntese: foi a maneira pela qual as figuras sucessivas dessa síntese — denominadas “síntese da *apreensão* na intuição”, “síntese da *reprodução* na imaginação”, “síntese da *reconhecimento* no conceito” — modificam o conceito de tempo recebido da Estética transcendental.

Vejam primeiramente a “síntese da apreensão na intuição”. É como sucessão que o tempo é implicado na maneira pela qual o espírito é afetado pela diversidade das impressões. O sentido interno é novamente nomeado como aquilo a que pertencem as modificações do espírito. A diversidade, que toda análise pressupõe presente na operação de síntese, apresenta-se como dispersão de instantes, de “momentos”, dos quais se pode falar a cada vez somente como de uma “unidade absoluta”. Ora, eis o argumento, se a consciência deve ser possível, “é necessário primeiramente percorrer a diversidade e depois reuni-la” (A 99). A necessidade aqui invocada está ligada ao argumento da forma: se não... então não. Mas essa necessidade mal dissimula o verdadeiro achado expresso pelas palavras “percorrer” e “reunir”. Ao surgir desse modo no texto, elas respondem à sugestão lida no final da Introdução à *Crítica* e que será mantida em reserva até o magnífico capítulo sobre a imaginação produtora em ligação com o esquematismo do entendimento: se os “troncos” do conhecimento humano são dois, sensibilidade e entendimento, “eles talvez venham de uma raiz comum, mas desconhecida para nós” (A 15, B 29). Os termos mediadores nos quais se baseia a tripla síntese não dizem alguma coisa sobre essa “raiz comum, mas desconhecida para nós”? Melhor que isso: eles não se referem a propriedades temporais que excedem as simples relações de sucessão e de simultaneidade? Guardemos na reserva essa sugestão que será preciso, no momento apropriado, creditar a uma fenomenologia do reconhecimento. O próprio tempo não é, sem o acréscimo da síntese, “percorrido e reunido”? E a diversidade, sempre pressuposta como pólo simétrico do eu transcendental, não é por sua vez inencontrável?

A sugestão feita aqui encontra reconforto na descrição da segunda síntese, a da “reprodução na imaginação”. O argumento pelo absurdo está plenamente em ação novamente: se as aparências fossem tão variáveis que não se pudesse jamais representar-se que elas se reproduzem, “se eu deixasse sempre escapar de meu pensamento as representações anteriores e se eu não as reproduzisse” — o que autoriza imediatamente a idéia de sucessão —, em suma, “se eu não as reproduzisse, enquanto passo para as seguintes, eu não representaria nenhum objeto como sendo novamente o mesmo”. Surgiu um novo vocábulo no ponto de sutura entre a recepção e a espontaneidade: “reprodução”. E eu coloco a questão: ele se acrescentaria ao tempo-sucessão, ou não seria ele já o próprio tempo sob um certo aspecto ao qual se poderia fazer referência ao modo bergsoniano em ter-

mos de reconhecimento? Mas um segundo termo é unido à “reprodução”, o de “imaginação”, do qual a associação de idéias é a réplica empírica. Estamos aqui no âmago da tripla síntese. O termo cobre, na verdade, a totalidade das operações de síntese. A sugestão feita há pouco volta com força: essa operação mediadora não teria algo a ver com a raiz “desconhecida para nós” dos dois troncos do conhecimento humano? E com o próprio tempo sob os auspícios de uma outra variedade do reconhecimento?

Vem depois a reconhecimento propriamente dita, cujo nome já nos despertou o apetite, ao preço de uma decepção sobre a qual já falamos um pouco. O argumento retoma o precedente: é a hipótese absurda de uma novidade sem fim das impressões e do esquecimento das unidades acrescentadas. Surge um novo traço no qual se inscreverá nossa decepção: a unidade que faz da representação uma representação una, digna do título de conceito, provém unicamente da unidade da consciência. O reconhecimento no conceito não acrescenta nada à abertura da síntese precedente sobre a imaginação. Essa é a nossa decepção. Toda a Dedução transcendental é aqui resumida e proclamada: não há ligação sem síntese, mas tampouco há síntese sem unidade, nem unidade sem consciência. A única virtude atribuída ao reconhecimento é fazer aparecer essa unidade da consciência sobre o objeto. Por isso se fala em reconhecimento *no conceito*. Em outras palavras, a reconhecimento consiste em que a consciência una não se apreenda senão como objetivada em uma representação atingida pela chancela da necessidade e da unidade. “Objetividade” é a esse respeito uma palavra justa, embora Kant não a empregue explicitamente; mas ele fala em objetos “como aquilo com que nos deparamos” (A 104). A consciência una reconhece-se na “produção” dessa unidade que constitui o conceito de um objeto (A 105). Diz-se pouca coisa sobre essa produção de uma unidade que justifica o neologismo da reconhecimento, a não ser sua ligação com a idéia de regra no tratamento de uma diversidade de impressões (é o caso do conceito de corpo): “Mas ele não pode ser uma regra das intuições senão porque ele representa, nos fenômenos dados, a reprodução necessária de sua diversidade, e por conseguinte a unidade sintética da consciência que temos dele. Assim, o conceito de corpo torna necessária, na percepção de alguma coisa fora de nós, a representação da extensão, e com ela a da impenetrabilidade, da forma etc.” (A 106). Reprodução e produção são assim associadas na operação mediadora entre o uno e o múltiplo, com a produção acrescentando a nota de unidade à

reprodução definida pelo não-esquecimento do anterior e sua retenção em uma representação cumulativa. O importante é que a unidade da consciência se produza no conceito para *reconhecer-se* a si mesma.

A questão radical assim colocada é então a seguinte: uma grande filosofia da imaginação não se anuncia sob vocábulos realmente inéditos: percorrer, reunir, reproduzir na imaginação, produzir no conceito? Com isso não se está lançando um pano sobre a famosa terceira “fonte” ou “tronco” do conhecimento humano, evocado já na Introdução da *Crítica*? Por outro lado, o desenvolvimento dessa grande filosofia da imaginação não é impedido pela idéia fixa representada pelo tema da unidade da representação no conceito com base no modelo da unidade proclamada da consciência transcendental?

Não discutirei aqui as razões que fizeram Kant substituir estas páginas, promissoras em muitos aspectos, na segunda versão da Dedução transcendental nos parágrafos 15 a 24. A acusação de idealismo subjetivista ao estilo de Berkeley parece-nos inconcebível, pois a ênfase já recai na unidade da consciência transcendental. A réplica a essa suspeita teria de ser procurada na história da recepção da *Crítica* por seus contemporâneos. Para quem quer conhecer apenas o texto publicado, o que se impõe à leitura é a mudança de estratégia entre uma edição e outra. A partir do parágrafo 15 da nova redação da Dedução transcendental, a síntese passa a ser resultado exclusivo dessa unidade mais elevada que todas as operações intermediárias de “ligação” e de “síntese”. Estas procedem dessa unidade originariamente sintética da apercepção que obtém autoridade apenas de si mesma (§ 16). Em vista das exigências de uma dedução que proceda de cima para baixo, os conceitos mediadores colocados em ação na primeira edição só retornam, no final da Dedução, a título de “aplicação das categorias aos objetos dos sentidos em geral”; e eles voltam sob o modesto título de “síntese figurada” (§ 24). A imaginação, contudo, ainda ocupa um lugar de honra, sob a expressão “síntese transcendental da imaginação produtiva”, para distingui-la da imaginação reprodutiva, que diz respeito apenas à experiência empírica sob a lei da associação. Mas o que é produzir?

Ora, em uma página da segunda edição da *Crítica* lemos a famosa declaração sobre a imaginação: “A síntese em geral é, como veremos mais adiante, um simples efeito da imaginação, uma função da alma, cega mas indispensável, sem a qual não teríamos absolutamente nenhum conheci-

mento, mas da qual temos apenas raramente alguma consciência” (B 103). Cega de que maneira? Pouco acessível ao conhecimento? Função da alma? Essa declaração é ainda mais surpreendente porque a nova Dedução não dedica nenhuma atenção a operações de aspecto psicologizante para concentrar-se na dedução de toda espécie de síntese no objeto a partir da identidade de si mesma da apercepção, cuja radical subjetividade é enfatizada pela capacidade do “eu penso” que acompanha toda as nossas representações, como já se afirmara antes no início do parágrafo 16, intitulado “Da unidade originariamente sintética da apercepção” (B 131).

No entanto, a última palavra não é pronunciada. Na verdade, não era preciso que a imaginação produtora fosse tratada no quadro da Analítica dos conceitos, da qual a dedução transcendental é o coração, mas somente na Analítica dos princípios, que se encarrega da aplicação efetiva dos conceitos à experiência, naquilo que poderia ser chamado de lógica concreta, para distingui-la da lógica abstrata centrada nas categorias. Nesse sentido, é somente nessa Analítica dos princípios que a operação efetiva de subsunção, que é o próprio juízo, é conduzida a seu termo.

Aqui surge o tema do *esquematismo*, no ponto de maior vulnerabilidade do sistema kantiano, no qual toda a atenção se concentra no problema pungente da mediação entre os dois pólos da sensibilidade e do entendimento.

É sob o título de Aplicação que essa passagem de uma Analítica para a outra se opera. Aqui reside para nós o ponto mais importante: a operação de relacionamento que, em Kant, especifica a idéia de identificação por meio da qual caracterizamos a primeira figura do reconhecimento — por mais indiscernível que ela seja do simples conhecimento —, essa operação só se completa realmente na Analítica dos princípios, da qual o esquematismo é a peça mais notável. Além disso, como essa operação de ligação só é feita sob a condição do tempo, será também ao enriquecimento da noção de tempo que ficaremos atentos no desenvolvimento que se segue.

Impõe-se uma palavra, que enfrenta todos os obstáculos: a palavra “homogeneidade” (A 137, B 176), na qual são designados a um só tempo o problema e a solução. Para que se possa dizer que um “objeto está contido sob um conceito” (ibid.) — o que significa precisamente subsunção —, a aplicação requer a mediação de um terceiro termo que seja homogêneo em relação, por um lado, à categoria, por outro, ao fenômeno: “Essa re-

apresentação mediadora deve ser pura (sem nada empírico) e, contudo, por um lado, *intelectual* e, por outro, *sensível*. Essa representação é o *esquema transcendental*” (A 138, B 177).

Para apreender em toda a sua força e em todo o seu alcance essa teoria do esquematismo, não se pode deixar de associar ao capítulo do esquematismo o capítulo dos princípios que se segue a ele, e que se torna assim a aposta final do empreendimento. Essa associação se impõe assim que passamos de uma teoria geral do esquematismo para a enumeração dos esquemas seguindo um paralelismo com a das categorias. Ora, é nesse momento que são propostos desenvolvimentos referentes ao tempo que enriquecem significativamente as considerações feitas na Estética. A teoria do esquema e do esquematismo não está pois completa nas páginas surpreendentes do primeiro capítulo da Analítica dos princípios intitulada “Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento”.

A teoria começa com a distinção entre esquema e esquematismo. Denomina-se esquema a figura mista que restringe o conceito em seu uso, e esquematismo “o procedimento que segue o entendimento com esses esquemas” (A 140, B 179). Com o esquema, a imaginação volta a aparecer em cena: diz-se que o esquema é seu produto; mas o esquema não é a imagem, na medida em que a imagem é sempre particular; o esquema é antes um método para dar imagens a um conceito. A esse título, esta não significa senão como procedimento que segue o entendimento: o esquematismo é esquematismo do entendimento.

Por ocasião dessa explicação surge no texto a frase extraordinária que responde a uma declaração comparável evocada mais acima: “Esse esquematismo do entendimento puro, em vista dos fenômenos e de sua simples forma, é uma arte oculta nas profundezas da alma humana, e cujos segredos de funcionamento teremos dificuldade em arrancar da natureza para colocá-los a descoberto sob nossos olhos” (A 141, B 180-1).

É preciso ter idéia da importância desse paradoxo que faz do terceiro termo um híbrido de discursividade e de intuitividade. Não apontamos para essa “raiz comum” evocada na Introdução da *Crítica*? Todas as palavras da frase enigmática soam de um modo estranho: “arte oculta”, “profundezas da alma”, “natureza secreta”, “arrancar da natureza”, como se remontasse a um longínquo passado o adágio segundo o qual “a natureza gosta de se ocultar”. É digno de nota que Kant não leve em consideração as confissões que o enigma evocado há pouco poderia gerar, e

que ele se dedique diretamente à minuciosa tipologia dos esquemas e do esquematismo. O leitor é obrigado a ir e vir entre a tabela dos esquemas maiores e sua colocação em ação efetiva no capítulo seguinte, intitulado “Sistema de todos os princípios do entendimento puro”. Os princípios são, com efeito, as proposições primeiras que regem o emprego das categorias sob a condução dos esquemas. Temos, pois, duas classificações paralelas e complementares, a dos esquemas e a dos princípios.

A tabela das categorias, obra-prima de composição da Analítica dos conceitos, oferece um fio condutor para estabelecer sucessivamente uma tabela dos esquemas e uma tabela dos princípios que desenvolvem propriamente sua aplicação. A Analítica dos conceitos havia repartido as categorias em quatro grupos, em conformidade com a tabela dos juízos: quantidade, qualidade, ordem, modalidade. A enumeração dos esquemas maiores ocorre segundo esse molde.

Sua análise é feita em grandes traços no capítulo do esquematismo, mas seu exame detalhado tem de ser procurado no capítulo seguinte consagrado aos princípios. Desse modo, ao esquema da quantidade correspondem os axiomas da intuição; ao esquema da qualidade, as antecipações da percepção; ao esquema da relação, as analogias da experiência cujo tratamento decidirá a sorte da razão em sua pretensão de ultrapassar os limites da experiência sensível; por fim, ao esquema da modalidade corresponderão os postulados do pensamento empírico geral.

Não entrarei nessa arquitetura complexa. Eu me concentrarei em um único ponto: o devir do conceito transcendental do tempo ao longo desse percurso.

É primeiramente como grandeza que o tempo é convocado sob o signo da quantidade. Ele revela ser apropriado ao esquema da quantidade que é o número. Esse esquema, por outro lado, é homogêneo à quantidade enquanto “representação que abarca a adição sucessiva da unidade à unidade” (B 182). É essa congruência entre a discursividade própria da operação aditiva e o traço que pode ser denominado cumulativo do tempo que é preciso salientar: esse traço havia sido percebido uma primeira vez na síntese da apreensão, a primeira das três “sínteses subjetivas” consideradas acima. Não é de surpreender que a mesma expressão volte a aparecer neste novo contexto: “Produzo o próprio tempo na apreensão da intuição” (A 143, B 182). Em outras palavras, produzo o tempo ao contar. Esse traço cumulativo do tempo é reafirmado nos Axiomas da intuição

que desenvolvem, no capítulo seguinte, os recursos de síntese concreta contidos no esquema do número: “Todas as intuições são grandezas extensivas”. É um tempo ele próprio extensivo que é aqui pressuposto: isto é, um tempo não apenas percorrido de momentos em momentos, mas também acumulado.

Um outro aspecto do tempo é salientado pelo esquema da qualidade: ele diz respeito à existência no tempo segundo ele está preenchido ou vazio, o que não é dito pela simples sucessão. As Antecipações da percepção oferecem aqui um complemento precioso ao introduzir a idéia de grandeza intensiva, isto é, o grau. A oposição entre o tempo vazio e o tempo pleno ocupa o primeiro lugar nas Antecipações da percepção: “É digno de atenção que não possamos conhecer *a priori* nas grandezas em geral senão uma única *qualidade*, a saber, a continuidade, e em toda qualidade (o real do fenômeno) nada mais *a priori* que sua *quantidade* intensiva, a saber, que ela possui um grau; todo o resto é deixado para a experiência” (A 176, B 218).

Ao passar para o esquematismo da relação, Kant se demora inicialmente em sua primeira forma, a substância. O tempo é solicitado novamente: com efeito, o esquema da substância é enunciado como permanência do real no tempo, com o corolário da oposição entre o que permanece e o que muda. Com isso revela-se esse caráter de o tempo ser ele próprio “imutável e fixo”, enquanto tudo escoa nele. Esse “permanecer” do tempo não parecia de modo algum implicado na idéia nua de sucessão. No entanto, esse traço é essencial do ponto de vista da discussão conduzida no quadro da primeira Analogia da experiência. Lemos com surpresa que “os três modos do tempo são a permanência, a sucessão, a simultaneidade” (A 176, B 219). É o primeiro desses três modos, citado, ao que parece, pela primeira vez, que está em causa na discussão sobre a idéia de substância, tratada como uma relação entre aquilo que muda e aquilo que não muda. O traço de permanência do tempo vem como reforço: nada poderia ser simultâneo ou sucessivo se não houvesse “no fundamento algo que *é sempre*, isto é, algo que permaneça e que seja permanente” (A 182, B 225). Foi pois o esquema da substância que suscitou essa releitura da Estética no ponto sobre a relação entre permanência, sucessão e simultaneidade. A esse “permanecer” do tempo corresponde do lado do fenômeno o imutável na existência, isto é, a substância.

A segunda subcategoria da relação, a causalidade, apresenta-se na discussão dos problemas cosmológicos referentes à “lógica da ilusão”. A Dialética transcendental terá assim uma relação privilegiada com o tempo através de um esquema da relação, a sucessão regrada. Algo importante é dito sobre o tempo na segunda Analogia: “Todas as mudanças ocorrem segundo a lei de ligação entre causa e efeito” (A 189, B 232). Diz-se que o poder sintético da imaginação determina “o sentido interno relativamente à relação de tempo” (A 189, B 233). O um após o outro da sucessão não pode ser anárquico: que alguma coisa ocorra não pode proceder de nada; nesse sentido, não há nascimento absoluto: “Toda apreensão de um acontecimento é, pois, uma percepção que se sucede a outra” (ibid.). O simples fato de nascer é um apelo à busca da causa do acontecimento. A exigência de ordem que pesa assim sobre a pura sucessão é tão forte que Kant é obrigado a opor a sucessão objetiva dos fenômenos à “sucessão subjetiva da apreensão” (A 193, B 238). A primeira é arbitrária. “A segunda consistirá, pois, na ordenação do diverso do fenômeno, segundo o qual a apreensão de um (o que acontece) seguida da do outro (o que sucede) *segundo uma regra*” (ibid.). Essa prevenção contra a sedução das idéias de acontecimento, de nascimento, de origem, marca ao mesmo tempo o distanciamento de Kant em relação à tripla síntese discutida há pouco: se sobre a primeira edição da Dedução transcendental pôde pesar a suspeita de idealismo subjetivista, isso ocorreu em parte em razão dessa ausência de distinção entre sucessão subjetiva e sucessão objetiva. O que é importante em um acontecimento não é que ele ocorra, mas sim que ele seja precedido. Assim, a sucessão por si só não basta para caracterizar o tempo, pois a apreensão, por si só, pode gerar “um jogo de representações, que não teria relação com nenhum objeto, isto é, que por nossa percepção um fenômeno não seria de modo algum distinguido de todo outro segundo a relação de tempo” (A 194, B 239). Em Kant, dir-se-ia, o tempo à espera de ordenamento abomina o acontecimento.

À terceira subcategoria da relação definida na Analítica dos conceitos como a “comunidade”, ou “ação recíproca entre o agente e o paciente”, corresponde, na Analítica dos princípios, um esquema notável, “a causalidade recíproca das substâncias em relação aos seus acidentes” (A 144, B 183). Esse esquema, e seu desenvolvimento no plano dos Princípios, revela um novo aspecto do tempo quanto à simultaneidade que opera aqui entre realidades múltiplas ou, segundo as palavras de Kant, entre

“determinações regradas”. Na terceira analogia, que corresponde ao esquema da comunidade, a ênfase é posta na simultaneidade no espaço em que consiste “a ação recíproca universal” (A 211, B 256). O que faz sentido aqui não é apenas a reciprocidade na ação, idéia que terá uma sorte considerável em outros contextos filosóficos que serão evocados mais adiante, mas o alcance universal da idéia de uma ação recíproca, que é maravilhosamente ilustrada pelo sistema newtoniano. Essa universalidade completa a objetividade da relação causal, às expensas, mais uma vez, da apreensão simplesmente subjetiva do “ao mesmo tempo”, característico da simples simultaneidade. Pensar em duas coisas ao mesmo tempo não é estabelecer uma “comunidade universal de ação recíproca” (A 213, B 260). Kant tem consciência de que não esgota os recursos da palavra *Gemeinschaft*, equivalente à latina *communio* ou *commercium*. Existir no mesmo lugar nem sequer basta: uma comunhão real das substâncias é a única que satisfaz o princípio de ação recíproca. Quanto ao tempo, aqui pressuposto, ele oferece a possibilidade de uma composição entre sucessão e simultaneidade expressa pelas idéias de mutualidade e de reciprocidade: noções cuja carreira é aqui interrompida ao mesmo tempo que iniciada. O prosseguimento de nossa investigação dará sua plena dimensão à idéia de ação recíproca sob a forma do reconhecimento mútuo.

Ainda restam os três esquemas relativos às categorias da modalidade, que lembramos não acrescentarem nada ao conteúdo representado. Por isso não há nada importante que corresponda a eles no capítulo dos Princípios. Às modulações da modalidade segundo possibilidade, existência e necessidade correspondem, porém, importantes idéias referentes ao tempo, a saber, as idéias de existência em um “tempo qualquer” (possibilidade), “em todo tempo” (necessidade), em um “tempo determinado” (realidade) (A 144, B 184). Mas a objetividade do fenômeno não é afetada por isso.

Dessa travessia rápida do sistema dos esquemas e dos princípios, Kant retém seu impacto sobre a própria concepção do tempo considerada sucessivamente do ponto de vista da “série do tempo” (quantidade), do “conteúdo do tempo” (qualidade), da “ordem do tempo” (relação), por fim do “conjunto do tempo” (modalidade) (A 145, B 184-185). Esse enriquecimento da problemática do tempo instaura o sentido interno como contrapartida obrigatória da unidade da apercepção. Entre esses dois pólos também deve prevalecer a homogeneidade. Por fim, não é no parágrafo

consagrado à reconhecimento que se decide o destino da idéia de identificação compreendida como ligação no tempo, mas na Aplicação, que depende da Analítica dos princípios, graças à qual se opera a identificação de um objeto qualquer. Talvez esse seja o resultado mais importante dessa exegese da identificação compreendida como relacionamento sob a condição do tempo. Ela terá nos permitido acompanhar um combate heróico de Kant nas duas frentes, a da ruptura absoluta entre o ponto de vista transcendental e o ponto de vista empírico, por um lado, e a da heterogeneidade originária das duas fontes do conhecimento humano: a sensibilidade e o entendimento. Desse ponto de vista, Kant nos deu o exemplo de uma batalha sem concessões.

A questão da saída do kantismo é uma questão difícil. Há dois caminhos que não levam a lugar algum: a discussão fragmentária e a revisão geral do sistema. Por um lado, não é este ou aquele argumento que é preciso procurar corrigir, mesmo que sejam guardadas na reserva, para reorientá-las, magníficas análises como as da tripla síntese e do esquematismo, ao que é preciso acrescentar a “Refutação do idealismo” e a adição da *Selbstaffektion* na segunda edição. Esses segmentos estão ajustados demais ao argumento central para serem separados dele. Por outro lado, a revisão, seja no sentido do positivismo, seja no do neokantismo, reduz a filosofia transcendental a uma epistemologia e assim a amputa dos paradoxos e dos enigmas que constituem sua grandeza, tratando-se da coisa em si, do eu numenal e mais fundamentalmente da irredutível separação entre o *Denken* e o *Erkennen* que torna possível o desenvolvimento das três *Críticas*.

Só se pode sair do idealismo transcendental se isso é feito de uma vez, do mesmo modo que para entrar é preciso entrar de uma só vez. É preciso saber discernir esse limiar

para dizer com o que se está rompendo, em que nível de radicalidade. Eu diria que é no nível do conceito de *Vorstellung*, “representação”, que empregamos várias vezes, embora sem que tenha sido de modo explícito. Na verdade, Kant tampouco o justifica, ele o presume para poder formular as duas pressuposições que colocamos como guias de nossas análises: a dissociação do ponto de vista transcendental em relação ao ponto de vista empírico, a heterogeneidade inicial das duas fontes do conhecimento humano, a receptividade e a espontaneidade. O problema da síntese *a priori*, como vimos, se dá na interseção desses dois *requisit* e suscita a *quaestio juris* desenvolvida pela dedução transcendental. É para alguém dessas duas pressuposições que é preciso remontar para tematizar o conceito, litigioso por excelência, de *Vorstellung*¹.

O texto canônico a esse respeito é o prefácio (*Vorrede*) da segunda edição da *Crítica da razão pura* (B de 1787). É aqui que o ponto de vista transcendental é introduzido por inteiro a título de uma revolução no plano filosófico, comparável à de Copérnico na cosmologia. Testemunhamos a irrupção de um verdadeiro acontecimento do pensamento. O tom não é menos decidido e imperioso que o de Descartes no *Discurso*. Há a mesma decepção diante do espetáculo da metafísica em frangalhos. E, de repente, há o pedido para que se “admita” a inversão constitutiva do ato fundador da filosofia crítica: “Admitia-se até agora que todo o nosso conhecimento deveria se regular pelos objetos; mas todas as tentativas para estabelecer sobre eles alguma coisa *a priori* por meio de conceitos, por meio do que nosso conhecimento teria sido estendido, não resultava, nessa hipótese, em nada” (B XVI). Segue-se a lembrança do exemplo de Copérnico, que inverteu as relações da Terra com o Sol: “Pode-se fazer a mesma tentativa na metafísica a respeito da *intuição* dos objetos” (B XVII). É nesse contexto que a palavra *Vorstellung*, representação, entra em cena como o termo emblemático do gesto filosófico que se anuncia primeiramente como pedido de “admissão” e depois como “tentativa”. A alternativa aberta pela hipótese revolucionária é saber se o objeto “se regula não pela natureza dos objetos mas pela natureza de nossa faculdade de *intuição*” (*ibid.*). Eis como a palavra “representação” surge pela primeira vez:

1. Mantenho a palavra alemã *Vorstellung*, tradicionalmente traduzida por “representação”, para não comprometer outros empregos da palavra “representação” em acepções irreduzíveis ao uso kantiano, como é o caso de meus próprios trabalhos.

para que as intuições se tornem conhecimentos, “é preciso que eu as relacione, enquanto representações, a algo como objeto e que eu o determine por meio delas” (ibid.). O termo *Vorstellung* torna-se assim o emblema da “mudança na maneira de pensar” (B XVIII), que Kant resume em uma fórmula: “Das coisas conhecemos *a priori* somente o que nós mesmos colocamos nelas” (ibid.). E mais adiante: “Nessa tentativa de mudar o procedimento até agora seguido na metafísica, operando assim nela uma completa revolução a exemplo dos geômetras e físicos, consiste a tarefa dessa crítica da razão pura especulativa” (B XXII).

É na trilha desse gesto que é entronizado o termo “representação”. A condenação da pretensão que a razão tem de conhecer o incondicionado é o corolário necessário dessa reviravolta, e a palavra “representação” é colocada como uma chancela sobre esse gesto de eliminação que decide o destino do dogmatismo: “Ora, se se admite que nosso conhecimento de experiência se regula pelos objetos como coisas em si, o incondicionado não pode *ser pensado sem contradição*; se, pelo contrário, se admite que nossa representação das coisas como elas nos são dadas se regula não por estas como coisas em si, mas antes que esses objetos como fenômenos se regulam por nosso modo de representação, *a contradição desaparece*” (B XX). De uma só vez, com o desaparecimento da contradição, a hipótese é transformada em tese: “Torna-se então manifesto que o que havíamos admitido inicialmente somente a título de tentativa tem fundamento” (ibid.). Será doravante no interior do grande círculo desenhado pela representação que ocorrerão as relações, às quais consagramos todas as nossas análises, entre o entendimento e a sensibilidade, e que se exercerão as operações de síntese em relação às quais a imaginação produtora figura como terceiro termo. O que acabamos de denominar círculo da representação é a figuração gráfica da revolução copernicana que faz que “os objetos como fenômenos se regulem por nosso modo de representação” (ibid.).

Sair do kantismo, então, é com um único gesto recusar a revolução copernicana e sair do círculo mágico da representação. Por meio desse gesto, a experiência fundamental de estar-no-mundo é posta como referência última de todas as experiências particulares suscetíveis de se destacar sobre esse fundo.

Por seu caráter abrupto, esse gesto posicional compartilha um traço com o de Kant: é primeiramente uma proposição que se pede para admi-

tir, é uma tentativa, uma hipótese. Essa “admissão” (*Annahme*), essa “tentativa” (*Versuch*) justificam-se somente pela própria execução do programa de pesquisa que elas abrem. Mas, ao contrário de Kant, que toma como modelo o caráter *a priori* do saber científico e sua ambição de demonstração sistemática, uma filosofia do estar-no-mundo não pode ser senão problemática, não apenas devido a razões referentes à sua temática, mas também por razões ligadas ao engajamento do filósofo que a professa e assume os riscos da controvérsia inseparável de seu caráter não-científico. Problemática, essa filosofia será também, pelas mesmas razões, fragmentária, não totalizável. Seus adeptos jamais poderão escrever como Kant: “Torna-se então manifesto que o que havíamos admitido inicialmente somente a título de tentativa tem fundamento”; iniciada como uma tentativa, essa filosofia permanecerá para sempre como tentativa.

Eu gostaria, antes de esboçar os primeiros lineamentos de uma filosofia distinta do reconhecimento, evocar alguns textos de referência nos quais se pode ler a instauração do gesto filosófico oposto ao que se dava como termo emblemático a representação.

Em vez de precipitar-me com um salto para a ontologia fundamental de Heidegger, procurarei na *Krisis*², de Husserl, meu primeiro ponto de apoio. O filósofo ainda se vale de uma filosofia transcendental em que o *ego* é o portador de um projeto de constituição no qual se explicita o ato fundamental de doação de sentido (*Sinngebung*); mas, confrontado à “crise das ciências européias”, ele caracteriza logo no começo do jogo sua filosofia como “a expressão da crise radical da vida da humanidade européia”. Será somente na terceira e última parte que ele enfrentará Kant e sua escolha fundamental: essa parte intitula-se “O caminho que conduz à filosofia transcendental parte de uma questão-em-retorno (*Rückfrage*) sobre o mundo-da-vida dado de antemão”. É sob o signo dessa questão que a ruptura é colocada. Kant “não pensava de modo algum que, em sua maneira de filosofar, ele também pisava um solo de pressuposições não interrogadas [...], que concorriam para determinar o sentido de suas questões” (Husserl, *La Crise*, p. 118). Husserl chama esse solo de “o mundo

2. Cito *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomenologie*, de Husserl (*Gesammelte Werke, Husserliana*, Dordrecht, Kluwer, 1950, v. VI), na ed. fr.: *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendante*, trad. Gérard Granel, Haia/Nijhoff, W. Biemel, 1962, 1976; Paris, Gallimard, 1976.

ambiente da vida cotidiana considerada como ‘ente’, esse mundo no qual todos nós, incluindo aí sempre o ‘eu’ que filosofa, possuímos uma existência consciente e também as ciências enquanto fatos de cultura *nesse* mundo, com seus cientistas e suas teorias” (ibid., p. 119). É nesse contexto que são elaborados os conceitos de *Leiblichkeit*, com a distinção entre *Leib* e *Körper*, carne e corpo, de *Lebenswelt*, de *Zusammenleben* (ibid., p. 123).

Pode-se dizer com Lévinas, em um artigo publicado por ocasião do centenário do nascimento de Husserl, que na última filosofia de Husserl se anuncia “a ruína da representação”³. É do próprio interior do tema maior da fenomenologia husserliana, o da intencionalidade, que Lévinas faz surgir a temática tomada em estado nascente que anuncia a “ruína da representação” (ibid., p. 173 ss.). Essa temática é a do implícito, do potencial despercebido, das escapadas rumo a horizontes não conquistados, até na percepção compreendida como presença junto às coisas: “Esse sentido implícito e essa estrutura de horizonte fazem que toda ‘significação’ na qual se investe o *cogito* ultrapasse a todo instante aquilo que, no próprio momento, é dado como explicitamente visado” (ibid., p. 180). “Essa superação da intenção na própria intenção” arruína a idéia de uma relação entre sujeito e objeto tal que o objeto seria “a todo instante exatamente o que o sujeito pensa atualmente” (ibid.). Desse modo, é a respeito das estruturas da lógica pura que “Husserl põe em xeque a soberania da representação” (ibid., p. 181), em suma, “a respeito das formas puras do ‘algo em geral’ onde não está em jogo nenhum sentimento, onde nada se oferece à vontade e que, no entanto, só revelam sua verdade se recolocadas em seu horizonte” (ibid.). “Superar a intenção na própria intenção” (ibid., p. 182), nesse gesto se consuma a ruptura com a hipótese kantiana em seu momento de surgimento. Ainda será preciso passar da idéia de horizonte implicado na intencionalidade para a de situação do sujeito e de sujeito em situação. Ao menos “está aberto o caminho para a filosofia do corpo próprio, onde a intencionalidade revela sua verdadeira natureza, pois seu movimento rumo ao representado se enraíza em todos os horizontes implícitos — não representados — da existência encarnada” (ibid., p. 183).

3. Emmanuel LÉVINAS, La ruine de la représentation, ensaio retomado em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, cuja primeira edição data de 1949, Paris, Vrin, 2001 (3. ed.).

Esse momento husserliano é muito precioso, mesmo se pensarmos que será somente a ontologia heideggeriana que desenvolverá todos os seus recursos. Confesso, com o Lévinas de 1949, que “a flutuação entre o desengajamento do idealismo transcendental e o engajamento em um mundo, que é reprovada em Husserl, não é a sua fraqueza e sim a sua força” (ibid., p. 184). Era preciso que o idealismo persistente da *Sinngebung* depusesse por fim as armas no próprio terreno de seu combate de modo a poder proclamar que “o mundo não é apenas constituído, mas também constituinte” (ibid., p. 185). O vocabulário da constituição é salvo, mas sua própria ruína é anunciada no prosseguimento da ruína da representação.

Heidegger conduz um ataque frontal entre a idéia de representação e o mundo como representação no famoso *Kantbuch*⁴. Heidegger não se limita a substituir a filosofia crítica pelo ponto de vista da ontologia fundamental, mas também reinterpreta o problema da síntese do sensível e do inteligível a partir do famoso terceiro termo, o esquema, o esquematismo, a imaginação transcendental. Remeto à seção intitulada “A imaginação transcendental como raiz das duas fontes” (§ 28-31). Heidegger não se dedica aqui a nenhuma das duas operações que podem ser consideradas vãs, corrigir localmente o texto kantiano, melhorá-lo globalmente: ele parte dos enigmas e das aporias da *Crítica* e lhes restitui seu valor instaurador reinserindo-os em uma perspectiva que rompeu com a filosofia crítica anunciando-se como “instauração do fundamento da metafísica” (cf. título do § 3)⁵.

4. Martin HEIDEGGER, *Kant und der Problem der Metaphysik*, Frankfurt, Klostermann, 1965; ed. fr.: *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de Waelhens, Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953.

5. Pode-se ler outra versão da mesma ruptura frontal no ensaio *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950; ed. fr.: *L'époque des conceptions du monde*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeir, Paris, Gallimard/NRF, 1962, p. 69-100.

4

O reconhecimento e a prova do desconhecível

Gostaria de tirar as primeiras conseqüências, para uma filosofia do reconhecimento, da reviravolta que marca a ruína da representação. Esse novo ciclo de análises verifica a observação, feita anteriormente, de que as pesquisas que podem ser colocadas sob o signo do estar-no-mundo, que não são mais avaliadas pela medida do saber científico, aceitam permanecer problemáticas e fragmentárias. Gostaria de enfatizar esse segundo traço. Não se trata de reescrever nem a *Krisis*, nem *Ser e tempo*, mas, mais modestamente, de agrupar sob o modo da tentativa algumas das experiências mais significativas que demonstram a separação entre reconhecer e conhecer, sem ainda abandonar a especificação da idéia de reconhecimento pela de identificação.

É como maneiras de estar-no-mundo que essas experiências são significativas, o que significa que a separação entre reconhecimento e conhecimento não deve ser procurada inicialmente do lado do sujeito do juízo, como convidam a fazer as observações inspiradas pelo aparecimento furtivo do verbo “reconhecer” em certos pontos estratégicos do discur-

so cartesiano, mas do lado das “coisas mesmas”. Recordemos que nem Descartes nem Kant especificam o “alguma coisa” identificado, seja por meio de procedimentos de distinção, seja mediante procedimentos de colocação em relação. Para Descartes, é importante somente o valor representativo que confere à idéia uma espécie de ser, o ser objetivo da idéia; mas isso também vale para as entidades científicas, os objetos da percepção, as pessoas, por fim, Deus no mais alto grau. Para Kant, somente as entidades matemáticas e físicas satisfazem os critérios de objetividade delimitados pelo ponto de vista transcendental, com o estatuto distinto das pessoas em relação às coisas sendo remetido à filosofia prática. Pelo contrário, é a variedade dos modos de ser dos quais dependem as coisas do mundo que é importante para uma filosofia do estar-no-mundo.

O traço comum que esses modos de ser devem compartilhar para gerar operações de reconhecimento parece-me ser a *mudança*. Essa afirmação aparentemente simples e tranqüila marca uma reviravolta decisiva em relação às teses da Estética transcendental sobre o tempo. O caráter formal do tempo como condição subjetiva da recepção das intuições tanto do sentido externo como do sentido interno implica, como observamos, o primado do tempo sobre a mudança. Esta só cai sob as categorias da relação se satisfaz previamente a condição subjetiva da forma do tempo pertencente à Estética. A reviravolta que restitui à mudança seu primado sobre o tempo implica uma “desformalização” do tempo que o liberta dos critérios *a priori* reduzidos à sucessão e à simultaneidade. Variedades de temporalização passarão a acompanhar variedades de mudança, e serão essas variedades de mudança e de temporalização que constituirão as ocasiões de identificação e de reconhecimento.

Essas variedades de temporalização apresentam graus de dramatização, segundo o reconhecimento passe por graus crescentes de equívoco chegando até o desconhecimento. Uma filosofia do estar-no-mundo requer que essa gradação seja tomada primeiramente *a parte objecti*. A questão se formula então nos seguintes termos: o que é que na maneira de mudar das coisas pode, no limite, torná-las desconhecíveis?

Será pois ao desconhecível que o reconhecimento passará a estar confrontado como ao estado limite do equívoco.

Permanecendo, no início de nosso percurso, na esfera do juízo de percepção, encontramos os exemplos familiares tratados na fenomenologia da percepção, particularmente por Merleau-Ponty na segunda par-

te de sua *Fenomenologia da percepção*, consagrada ao “mundo percebido”, especialmente no capítulo intitulado “A coisa e o mundo natural”¹. O primeiro fenômeno que o detém é o da estabilidade dos caracteres ou das propriedades da coisa percebida. Esta aparece sob perspectivas variáveis que não colocamos sob a conta do objeto. Conhece-se o exemplo do dado, em que não conseguimos perceber todas as suas faces ao mesmo tempo; Husserl fala a esse respeito de perfis, de esboços. Mas ainda não falamos de reconhecimento enquanto deformações de perspectiva ameaçam o processo quase instantâneo de identificação que opera no nível antepredicativo do olhar. Para essa identificação concorrem juntos a apresentação do objeto e a orientação não apenas do olhar, mas também do corpo por inteiro engajado na exploração passiva-ativa do mundo. A identificação se baseia então em constantes perceptivas referentes não apenas à forma e à grandeza, mas também a todos os registros sensoriais, da cor até o som, do sabor até os aspectos táteis, do peso até o movimento². A identificação ocorre naturalmente enquanto deformações não a tornam problemática. Pode-se falar a respeito desse conjunto de experiências de “fé originária” (ibid., p. 371) para exemplificar essa confiança na estabilidade das coisas: “O mundo natural”, diz ainda Merleau-Ponty, “é a mais típica das relações intersensoriais” (ibid., p. 377). Mas é preciso acrescentar imediatamente que, nessa relação de familiaridade com as coisas, não há espaço para se falar em reconhecimento. A possibilidade de um equívoco se afirma: utilizarei um mesmo nome para essa seqüência de perfis? Será somente após uma hesitação, como um texto de Descartes havia sugerido, que diremos reconhecê-lo; o que reconhecemos então é um estilo, o fundo de constância da coisa. A perturbação pode provir ainda da presunção de contornos incertos, talvez até mesmo inquietantes; esse mal-estar está ligado à estrutura de horizonte da percepção. É então que o tempo entra em jogo; mas não é o tempo abstrato que não passa. Ao falar da síntese de horizontes que a exploração dos contornos suscita, Merleau-Ponty declara que essa síntese é essencialmente temporal: ela não tem de superar o tempo, “mas ela se

1. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 345-398.

2. “Toda percepção de uma coisa [...], toda constância perceptiva remete à posição de um mundo e de um sistema da experiência em que meu corpo e o fenômeno estão rigorosamente vinculados” (ibid., p. 350).

confunde com o próprio movimento por meio do qual o tempo passa” (ibid., p. 381).

Essa última observação dá acesso a situações de percepção e de reconhecimento em que a mudança anda lado a lado com o tempo que passa: o exemplo paradigmático é aquele em que a fé perceptiva, da qual falamos há pouco, está frente a frente com a dialética do parecer, desaparecer, reaparecer da mesma coisa presumida. Um objeto, um animal, uma pessoa que pertence ao nosso meio entra em nosso campo de visão, sai dele repentinamente e, após um lapso de tempo, reaparece; dizemos: é o mesmo, é precisamente o mesmo. As idas e vindas dos seres animados são a ocasião ordinária dessa experiência familiar. Em relação às experiências precedentes, o papel do tempo mudou: a sucessão não está mais encerrada no percurso dos perfis sob a captura de um olhar ininterrupto que mantém sob sua guarda o objeto que os dedos fazem girar. O desaparecimento repentino do objeto faz que ele saia do campo do olhar e introduz uma fase de ausência que o sujeito perceptivo não controla; uma ameaça se perfila: e se o objeto, o animal, a pessoa não reaparecer? Perder um gato, como deplora o jovem Balthus em desenhos patéticos que fizeram a alegria de Rainer Maria Rilke³, pode simbolizar todas as perdas, inclusive a das pessoas que não voltarão mais: pessoas desaparecidas por fuga, pessoas mortas. Sobre todo desaparecimento paira a sombra da morte. As simples idas e vindas dos seres animados nos poupam em graus variados desses estertores de angústia do não-retorno, do desaparecer definitivo. Há como que uma graça das coisas que “querem” voltar; mas há também a fantasia das coisas que desaparecem e reaparecem de acordo com sua própria vontade: as chaves da casa ou do carro, por exemplo... No caso mais favorável, o das idas e vindas familiares — e freqüentemente familiares —, a cadeia aparecer, desaparecer e reaparecer é tão bem amarrada que ela dá à identidade perceptiva um aspecto de segurança, até mesmo de resseguro, à fé perceptiva; a distância temporal, que o desaparecimento alonga e distende, é integrada à identidade pela própria graça da alteridade. Escapar por um tempo à continuidade do olhar faz do reaparecimento do mesmo um pequeno milagre.

Considerarei uma experiência temporal mais complexa o caso em que a fase de desaparecimento gera mudanças tais na aparência da coisa

3. Rainer MARIA RILKE, Balthus, *Lettres à un jeune peintre*, suivi de Mitsou, pref. Marc de Launay, Paris, Payot/Rivages, 2002 (col. Bibliothèque Rivages).

que depois reaparece que falamos então em alteração. Em ocasiões desse tipo começamos a empregar com discernimento a palavra “reconhecer” que poderia parecer inapropriada às situações perceptivas precedentes. Kant não estava errado, no parágrafo 7 da Estética transcendental, na seção “Tempo”, ao levar em consideração a objeção, extraída do fenômeno da mudança, à tese da idealidade do tempo; e ele pensava livrar-se dela ao assentir a realidade empírica do tempo, sem nada conceder quanto ao que era essencial: a saber, que as coisas mudam no tempo, mas que este não muda. Ora, a experiência viva propõe um exemplo em que o aspecto ameaçador está ligado ao mesmo tempo à mudança e ao tempo que passa. É esse aspecto que dá ao reconhecimento uma dimensão patética que a literatura explora e que nossos léxicos não ignoram.

A esse respeito, o reconhecimento das pessoas se distingue claramente do das coisas, decidindo assim sobre a indeterminação do “alguma coisa” por meio do qual Descartes e Kant designavam o objeto das operações de pensamento. Para as coisas, reconhecê-las é em grande parte identificá-las mediante seus traços genéricos ou específicos; mas certos objetos familiares têm para nós uma espécie de personalidade que faz que reconhecê-los seja sentir-se com eles em uma relação não apenas de confiança, mas também de cumplicidade. As pessoas, por outro lado, são reconhecidas principalmente devido a seus traços individuais. É com as pessoas que a duração do tempo de separação revela esse poder destruidor que a sabedoria antiga atribuía ao tempo e que Aristóteles não deixou de evocar⁴. Desse ponto de vista, o caso do envelhecimento ganha um valor emblemático.

Devemos a Proust, em *Le temps retrouvé* (*O tempo reencontrado*)⁵, algumas páginas de uma beleza cruel consagradas aos riscos do reconhecimento em circunstâncias que o narrador relata com uma precisão calculada: repentinamente arrebatado da meditação que fazia, na solidão da biblioteca do príncipe de Guermantes, sobre as primícias da escrita da obra em projeto, ele é lançado no espetáculo de um jantar no qual

4. “E o tempo também produz necessariamente uma certa paixão; assim, temos o hábito de dizer que o tempo consome, que tudo envelhece sob a ação do tempo, que tudo se apaga sob a ação do tempo, mas não que nos instruímos ou que nos tornamos jovens e belos; pois o tempo é em si antes causa de destruição, pois ele é número do movimento e o movimento desfaz o que é feito” (ARISTÓTELES, *Physique IV*, 221 a 30-221 b 2, trad. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1952).

5. Marcel PROUST, *À la recherche du Temps perdu*; t. III: *Le Temps retrouvé* (1927), Paris, Gallimard, 1989 (col. Folio classique).

todos os convidados que haviam outrora povoado sua solidão e suas noites mundanas reapareciam atingidos pela decrepitude sob os golpes do envelhecimento. O relato desse jantar bastaria para alimentar um pequeno tratado sobre o reconhecimento.

De início, é posta uma ênfase na hesitação em reconhecer o dono da casa e os convidados. “Cada um parecia ter ‘feito para si uma cabeça’, geralmente empoada e que os mudava completamente” (*Le Temps retrouvé*, p. 227). O trabalho de reconhecimento está assim frente a frente com o temor do “desconhecível” (passim). É como se os protagonistas tivessem se disfarçado para criar a mudança. Um deles “tinha se fantasiado com uma barba branca e, pendendo por terra aos seus pés, que ela tornava pesados como solas de chumbo, parecia ter assumido uma das ‘idades da vida’” (ibid.). Com efeito, é uma espécie de visibilidade que a idade dá ao tempo (para o qual Proust reserva uma maiúscula). Os rostos são como “bonecas que exteriorizam o Tempo, o Tempo que habitualmente não é visível, para tornar-se visível procura corpos e, em todo lugar que os encontra, apossa-se deles para mostrar neles sua lanterna mágica” (ibid., p. 231). Reconhecer, nessas condições, requer um raciocínio que conclui “da simples semelhança de certos traços por uma identidade da pessoa” (ibid., p. 227); esse raciocínio deve atravessar os estados sucessivos de um rosto. Assim, a alienação que torna as bochechas de uma determinada mulher “desconhecíveis” (ibid., p. 231) faz desse raciocínio de atalho a resolução de uma contradição entre dois estados de um mesmo ser. Em uma dessas preciosas declarações sapienciais que abundam no fim da *Busca*, Proust arrisca-se a generalizar: “Com efeito, ‘reconhecer’ alguém e mais que isso, após não ter conseguido reconhecê-lo, identificá-lo é pensar sob uma única denominação duas coisas contraditórias, é admitir que o que estava aqui, o ser de que nos lembramos, não é mais, e que o que está aqui agora é um ser que não conhecíamos; é ter de pensar um mistério quase tão perturbador quanto o da morte, de que ele é, além disso, como que o prefácio e o anunciador. Pois essas mudanças, eu sabia o que elas queriam dizer, aquilo de que elas eram prelúdio” (ibid., p. 246). No entanto, a última palavra não é dada ao raciocínio; este não faz senão imitar o trabalho do Tempo. O Tempo, ao qual a idade confere visibilidade, revela-se como agente duplo, do desconhecimento e do reconhecimento. É bem conhecida a página sobre o “Tempo artista”: “Em vez de seu belo nariz reto, fizeram-lhe o nariz em gancho de seu

pai, nariz esse que eu não conhecera em você. E com efeito era um nariz novo e familiar. Em suma, o artista, o Tempo, havia 'dado' todos esses modelos de tal modo que eles podiam ser reconhecidos, mas não eram semelhantes, não porque ele os havia favorecido e sim porque eles os havia envelhecido. Esse artista, além disso, trabalha muito lentamente" (ibid., p. 241). Como o leitor não ficaria tão "intrigado" quanto o próprio narrador diante do espetáculo do disfarce vestido pelos rostos devastados pela idade? O reconhecimento estaria em seu máximo, ao menos como identificação, quando ele deve ser conquistado sobre o "desconhecível"? A pequena dialética ordinária do aparecer, desaparecer, reaparecer ganha então na reflexão um contorno quase tão perturbador quanto o espetáculo do envelhecimento no qual a morte se anuncia.

Não nos deixaremos privar da palavra por essa evocação do "mistério". A própria narrativa de Proust abre um outro horizonte, diferente do da meditação desolada. Voltando para antes da cena do jantar, o leitor observa que antes de ser contada essa famosa cena é anunciada como um "golpe teatral" que o narrador, expressando-se na primeira pessoa, declara que "iria levantar contra meu empreendimento a mais grave das objeções" (ibid., p. 227).

Que empreendimento? O da obra a ser escrita, cujo sentido acabara de ser revelado graças a uma espécie de iluminação que ocorreu na biblioteca do príncipe. Ora, essa revelação era colocada sob o signo do reconhecimento, mas de um outro tipo de reconhecimento; não o dos protagonistas do relato que acabamos de evocar, mas o do próprio leitor — "meu leitor" — que é chamado a se tornar, no ato de leitura, "o próprio leitor de si mesmo" (ibid., p. 217). Com efeito, "o trabalho do escritor não é senão uma espécie de instrumento óptico que ele oferece ao leitor para que isso lhe permita discernir aquilo que sem o livro ele talvez não tivesse visto em si mesmo. O reconhecimento, em si mesmo, pelo leitor, do que o livro diz é a prova da verdade deste e vice-versa, ao menos em uma certa medida, pois a diferença entre os dois textos pode frequentemente ser imputada não ao autor mas sim ao seu leitor" (ibid., p. 218). Esse é o empreendimento contra o qual o golpe de teatro da cena do jantar iria levantar "a mais grave das objeções".

Que objeção? Em que medida essa cena opressiva poderia objetar ao projeto de escrita oferecido pelo narrador ao leitor com o fim de que este último reconhecesse a si mesmo? No fato de que o espetáculo dos estra-

gos da idade que tornaram “desconhecíveis” os convivas assumia o sentido de uma metáfora da morte. Para nós, leitores do livro por fim escrito, a cena em que cada um dos convidados parecia ter feito para si “uma cabeça” não opera mais como uma “objeção” a um empreendimento efetivamente realizado, mas, segundo minha interpretação, como experiência-limite do reconhecimento do desconhecível, em um sentido de experiência-limite próximo daquele dado por Karl Jaspers à noção de “situações-limite” (como a morte, o sofrimento, o combate, a falta), em sua filosofia da existência. Salva pela escrita, essa cena passa a dizer respeito a esse outro reconhecimento anunciado na iluminação que ocorreu na biblioteca, “o reconhecimento em si mesmo, pelo leitor, do que o livro diz”.

É ao reconhecimento “em si mesmo”, ao modo da leitura de uma vida, que será feita justiça no próximo estudo.

Segundo estudo

**Reconhecer-se
a si mesmo**

“Reconheci-me como poeta.”

Arthur Rimbaud, *Carta a Georges Izambard*,
13 de maio de 1871

Longo é o caminho para o homem que “age e sofre” até o reconhecimento daquilo que ele é em verdade, um homem “capaz” de certas realizações. Esse reconhecimento de si ainda requer, em cada etapa, a ajuda de outrem, quando falta esse reconhecimento mútuo, plenamente recíproco, que fará de cada um dos parceiros um ser-reconhecido, como mostraremos no terceiro estudo. O reconhecimento de si, do qual trataremos neste estudo, permanecerá não apenas inacabado, mas permanecerá na verdade o reconhecimento mútuo, mas além disso mutilado, em razão da assimetria persistente da relação com outrem construída segundo o modelo da ajuda, mas também do impedimento real.

1

O fundo grego: o agir e seu agente

E escolhi meu ponto de partida na Antigüidade grega. Não no pensamento de um progresso que sublinharia o atraso dos gregos, principalmente no que diz respeito à autodesignação anotada gramaticalmente pelo pronome reflexivo “se”, mas pelo contrário no pensamento de um parentesco profundo no plano do que Bernard Williams não hesita em intitular “Reconhecimento da responsabilidade” no segundo capítulo de *Shame and Necessity* (Vergonha e necessidade). Acompanhando esse filósofo, tenho prazer em evocar “certas similitudes desconhecidas”¹, similitudes que “se referem aos conceitos que colocamos em ação quando interpretamos nossos próprios sentimentos e nossas próprias ações assim como os sentimentos e as ações dos outros” (ibid., p. 9). Os antigos gregos “fazem parte de nossos ancestrais culturais, e a imagem que temos deles está intimamente ligada

1. Bernard WILLIAMS, *Shame and Necessity*, The Regents of the University of California, 1993; ed. fr.: *La honte et la nécessité*, trad. Jean Lelaidier, Paris, PUF, 1997, p. 8 (col. Philosophie morale, dir. Monique Canto-Sperber).

à imagem que temos de nós mesmos” (ibid.). Trata-se precisamente das “idéias de responsabilidade na ação, de justiça e das motivações que conduzem os indivíduos a realizar atos que serão admirados e respeitados” (ibid., p. 11). Essa “libertação da Antigüidade” em relação a um preconceito que nosso filósofo chama de “progressista”, longe de nos inclinar a minimizar a novidade dos conceitos ligados ao reconhecimento de si, que devemos a Agostinho, John Locke, Bergson, nos convida a receber esses conceitos como inovações ligadas a eventos de pensamento que ocorreram na mesma trajetória temática que as idéias éticas dos gregos às quais todo o livro de Bernard Williams é consagrado. É essa trajetória comum que corri o risco de, desde as primeiras linhas deste estudo, caracterizar como o reconhecimento, pelo homem que age e sofre, de que ele é um homem capaz de certas realizações. Podemos sem nenhum anacronismo situar, como Bernard Williams, esse reconhecimento sob o signo do “reconhecimento da responsabilidade” (ibid., p. 71-103).

Se tomamos o mundo homérico como *terminus a quo* da trajetória desenhada pela curva do reconhecimento da responsabilidade no espaço grego, é porque é possível mostrar que nele já foi ultrapassado um limiar na direção de uma reflexão centrada na deliberação, como será o caso com Aristóteles. Tomo de Bernard Williams esta observação geral sobre os personagens de Homero: estes, observa ele, “não cessam de perguntar a si mesmos o que vão fazer, não cessam de chegar a conclusões antes de agir” (ibid., p. 34). Essa capacidade supõe o mínimo de consistência pessoal que permita identificar os personagens como verdadeiros “centros de decisão” (é o título do primeiro capítulo da obra de Bernard Williams). Ulisses pergunta-se se vai deixar Nausicaa, esta lamenta sua partida, Heitor medita sobre a morte, Aquiles remói sua ira. As palavras *thumos* e *noos* demonstram essa apreensão que poderíamos qualificar de pré-teórica das categorias mestras do agir humano. Objetar-se-á que as incontáveis referências a intervenções divinas impedem a constituição de entidades autônomas, ao menos no sentido próprio a nós? Certamente, mas o que é surpreendente é que “o domínio no qual a operação divina se dá é o dos pensamentos do agente” (ibid., p. 47)². Pode-se dizer que categorias psi-

2. “Embora os indivíduos tenham necessidade de um *thumos* para ter pensamentos ou sentimentos, não é menos verdade que um *thumos* necessita de uma pessoa se se quer que o pensamento e o sentimento existam” (Bernard WILLIAMS, *La honte et la nécessité*, p. 41).

cológicas importantes aos nossos olhos não estavam presentes ainda. Mas pode-se, legitimamente, afirmar que “nesses inícios da literatura ocidental eles dispunham dos elementos fundamentais de que temos necessidade, e faltavam-lhes alguns que não nos fazem falta, particularmente a ilusão de que as forças do espírito estão intrinsecamente ligadas a uma estrutura ética” (ibid., p. 65-66). Ainda resta que as decisões dos heróis eram contadas como as de personagens designados por seus nomes, à espera, dirá o leitor moderno, de sua teoria apropriada. Certamente. Mas trata-se aqui de um desenvolvimento no homogêneo. Aristóteles fará, na *Ética a Nicômaco*, em seu Livro III, a teoria da deliberação tal como a praticam os personagens homéricos.

Não basta admitir que esses personagens se comportam como “centros de decisão” sem que eles tenham o conceito; os heróis não cessam de falar e de dar nomes aos movimentos do coração que escandem suas ações. No que diz respeito a Agamenon, Ajax e outros, eles chegam a designar a si mesmos na primeira pessoa como *aition*, palavra que está relacionada à idéia de causa, e a caracterizar sua ação por meio dos epítetos adverbiais *hekon* — “deliberadamente” — e *akon* — “a contragosto”. Melhor que isso, o mesmo personagem pode considerar-se como *aition* e pensar ter agido contra sua vontade, se um deus lhe havia arrebatado a razão; contudo ele se mantém responsável por uma ação que ele não dissocia de si mesmo. Uma teoria implícita da ação, que faz parte “dos dados banais da vida” (ibid., p. 78), já encontrou essas palavras que traduzimos sem dificuldade por causa, intenção, estado normal ou anormal, necessidade de reparação (reprovação, punição, compensação). Esses são, direi com Bernard Williams, “materiais universais” (ibid., p. 79). Que um agente seja causa do fato de que ocorra, devido à sua ação, um novo estado de coisas, que ele possa ser reprovado e que se possa pedir-lhe reparação, que ele tenha agido porém em um estado normal, por maldade, envilecimento, causa sobrenatural: essa perturbação complica o estado das coisas sem que o agente deixe de ser *aition*. Será tarefa da filosofia articular como um problema distinto a questão da intenção, com a intenção de dar-lhe a profundidade que lhe será posteriormente imposta pelo problema do mal, e o problema conexo da liberdade da vontade³.

3. A esse respeito não compartilho o ceticismo irônico de Bernard Williams sobre tal desejo de aprofundamento: “Os gregos”, declara ele por bravata, “não tinham desejos desse

1. Ulisses se faz reconhecer

A famosa narrativa do retorno de Ulisses a Ítaca⁴ é sem sombra de dúvida uma narrativa do reconhecimento cujo herói é ao mesmo tempo o protagonista e o beneficiário. É correto dizer que ele se faz reconhecer por outros parceiros segundo uma gradação sabiamente orquestrada e uma arte do retardamento muitas vezes comentada pelos críticos. Por que essa narrativa não poderia servir de abertura à nossa reflexão sobre o reconhecimento mútuo? Por vários motivos: existe em primeiro lugar, a despeito da distribuição dos papéis entre uma pluralidade de personagens, um único deles que seja objeto do reconhecimento, Ulisses voltando a Ítaca. Os outros protagonistas certamente satisfazem os critérios evocados anteriormente do “reconhecimento da responsabilidade”, mas sua identidade presumida não está, ela própria, em jogo. A narrativa não é a de um reconhecimento mútuo. Mas há uma razão mais decisiva que impede essa narrativa de ultrapassar o limiar para a reciprocidade: as cenas de reconhecimento balizam a reconquista de sua própria casa por um mestre inflexível, à custa de usurpadores que têm a postura de pretendentes à posse da esposa legítima. Essa circunstância de violência faz que uma história do reconhecimento seja inextricavelmente misturada à de uma vingança. É o ritmo dessa segunda história que comanda o do próprio reconhecimento, a ponto de os graus do reconhecimento serem etapas no caminho da vingança que se encerra com um massacre de uma impiedosa crueldade. Um esposo será reconhecido, mas, nesse impulso, um mestre será restabelecido na plenitude de seu domínio.

Ainda resta que a progressão retardada do reconhecimento de Ulisses pelos seus é rica em ensinamentos para nossa investigação. Não é indiferente que o primeiro reconhecimento seja o do filho e, se confiarmos nos escoliastas, que o último seja o do pai, ainda que o pico dramático seja atingido na cena do reconhecimento da esposa, em que a assimetria enfatizada anteriormente não está longe de ceder o lugar a algo como um reconhecimento mútuo. Tampouco é indiferente que graças à estratégia de retardamento característica da narrativa homérica os outros protagonistas componham juntos a configuração completa de todas as pessoas da casa com a diversidade de seus papéis.

tipo [...]. É uma das circunstâncias nas quais se pode perceber que eles tinham o dom de ser superficiais em profundidade” (Bernard WILLIAMS, *La Honte et la Nécessité*, p. 95).

4. HOMERO, *L'Odyssée*, trad. Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 1924.

Não desejando demorar-me no aspecto pitoresco dos encontros, retei três traços suscetíveis de enriquecer nossa busca: as fórmulas verbais do reconhecimento, o papel das marcas de reconhecimento e o dos disfarces.

No livro XVI da *Odisséia*, o encontro pai-filho abre o jogo na presença do porcarinho e dos cães irrequietos: Ulisses é recebido como “estranho”, mas no entanto também como “hóspede”. Vestido com roupas novas por seu filho, rejuvenescido em seu aspecto pela deusa, ele é primeiramente tomado por um deus. Ulisses então exclama: “Não sou um deus... sou seu pai”, “eu é que sou seu pai” (XVI, 87). Fazer-se reconhecer é primeiramente suscitar um equívoco e depois elucidar; aqui está a parte da astúcia. Deve-se observar que nossos tradutores vertem “reconhecer” onde o grego dispõe de vários verbos: *idesthai*, *gignoskein* (XVII, 265, 273). É este último termo que o poeta emprega para resumir em uma palavra o reconhecimento direto de Ulisses por Argos, o cão fiel: “Ele reconheceu [*enoesen*] Ulisses no homem que vinha e, balançando o rabo, deitou as duas orelhas. Faltaram-lhe forças para aproximar-se do dono” (XVII, 301). O animal satisfeito não demorou a morrer: “Mas Argos não estava mais; as sombras da morte haviam coberto seus olhos que acabavam de ver Ulisses após vinte anos” (XVII, 326). Foi disfarçado como um mendigo que Ulisses penetrou em seu casarão sitiado por pretendentes, logo submetido à prova do arco da qual Ulisses sai vencedor. Os primeiros reconhecimentos foram um marco na senda da vingança. É então pela cicatriz de seu ferimento que a velha serviçal, ao lavar os pés do estrangeiro, reconhece seu mestre (XIX): “— Ulisses, é você! — Ama, é você!” Tomando agora a iniciativa na presença de seus serviçais, Ulisses declara: “Mas tomem se vocês precisam de uma marca [*sema*] certa, seus corações sem mais duvidar poderão reconhecer-me”. “A essas palavras, afastando os trapos, ele mostrou ao boiadeiro a grande cicatriz” (XIX, 22). A simbólica é forte: o sinal da cicatriz vem como contraponto ao disfarce. O sinal é marca na carne, o disfarce, envelope oportuno. Somente após o grande massacre — “a obra fora completada” — o poeta desdobra o grande jogo de sedução conduzido por Penélope no início daquilo que se tornará a cena do reconhecimento entre marido e mulher. Ela reconheceu (*esidesken*) Ulisses devido aos seus traços; ela pode permitir-se fingir não saber, pois a confiança arma seu coração: “Se realmente é Ulisses que entra em sua casa, nós nos reconheceremos e, sem dificuldade, um ao outro [*gnosometh' allelon kai loion*], pois há entre nós essas marcas

[*semata*] secretas que todos os outros ignoram” (XXIII, 109-110). A “marca” será com efeito mais secreta que a “grande cicatriz”: será o leito nupcial. Penélope faz da ordem de arrumar o leito uma prova para o herói. Pois Ulisses sabe que o leito nupcial foi talhado por ele no tronco de uma oliveira plantada no solo. Admirável sinal do segredo compartilhado: “A maneira desse leito era meu grande segredo” (XXIII, 187).

O ciclo do reconhecimento está encerrado? Uma sombra passa sobre a alegria da noite de amor: “Ó mulher, não creio ter chegado ao fim das provações! Ainda terei de fazer algum dia um trabalho [*ponos*] complicado, incômodo, desmedido” (XXIII, 249). Penélope faz apenas uma réplica fraca: “Se foi para os nossos velhos dias que os deuses realmente reservaram a felicidade, esperemos que possamos escapar aos nossos males” (XXIII, 286).

Os escoliastas acrescentaram a esse ciclo do reconhecimento uma última cena (à qual eles dão o nome de *anagnorismos*, próximo da palavra de Aristóteles na *Poética* para falar sobre o episódio repentino por meio do qual a situação de desconhecimento se transforma em reconhecimento, *anagnorisis*). Será o reconhecimento de Ulisses por seu pai, Laerte; o primeiro reconhecimento não foi o do pai pelo filho? O ciclo do reconhecimento, aberto pelo do pai pelo filho, encerra o da filiação passando pela conjugalidade. É também graças a uma marca (*séma*) que pai e filho se reconhecem: à descrição das treze pereiras, das quarenta figueiras e das dez macieiras, outrora oferecidas como doação ou prometidas: “Mas Laerte, diante dessas palavras, sentia tremerem seus joelhos e seu coração. Ele havia reconhecido [*anagnontos*] a verdade dos sinais [*semata*] que lhe dava Ulisses” (XXIV, 345).

O que podemos reter para nossa pesquisa? Personagens homéricos aos quais permitimos que se comportassem como “centros de decisão” e que “se reconhecessem como responsáveis” também são capazes de um reconhecimento que passa por outrem, mas que ainda não pode ser considerado mútuo, de tão centrado que está em um único protagonista e limitado ao papel que a tradição atribui a cada pessoa na periferia do mestre. Para esse mestre, fazer-se reconhecer é recuperar seu domínio ameaçado. Esse limite da mensagem deixada por Homero é atestado pelo embaraçamento da história do reconhecimento na história da vingança, a qual está a mil léguas do que será chamado, no próximo estudo, de “luta pelo reconhecimento”. Pelo menos podemos colocar na reserva as observa-

ções preciosas referentes ao papel do “disfarce” e o que inverte “marcas” na fábula do reconhecimento.

2. Em Colona, Édipo se desmente

Meu segundo exemplo é tomado do *corpus* dos trágicos gregos⁵. Para a nossa pesquisa, a diferença no plano dramático entre a epopéia e a tragédia não é essencial: que a ação seja contada pela boca de um outro ou “executada” sob nossos olhos é uma diferença que não afeta o caráter mimético de uma ou da outra do ponto de vista da ação representada, nem sobretudo do papel configurador atribuído à fábula, tanto do ponto de vista das ações como do dos personagens. É mais significativa a diferença que observavam Goethe e Schiller em uma troca de cartas de abril de 1797 entre o efeito de retardamento próprio da epopéia, e que a história de Ulisses ilustrou, e o efeito de tensão próprio da tragédia.

Escolhi *Édipo em Colona* porque o efeito de tensão resulta, neste caso, da inversão operada pela segunda tragédia de Édipo no plano do reconhecimento da responsabilidade induzida pela primeira tragédia, *Édipo rei*. Essa inversão entre uma tragédia e outra equivale a um desmentido, feito pelo mesmo personagem, da acusação dirigida contra ele vinte anos antes. Do ponto de vista dramático, a relação de uma tragédia de Édipo com a outra é da mesma natureza que a que a trama supostamente deve suscitar no interior de uma única e mesma tragédia e que Aristóteles coloca na *Poética* sob as duas categorias conjuntas da “peripécia” (*peripeteia*), enquanto inversão da ação no sentido contrário, e do “reconhecimento” (*anagnorisis*), definido como uma transição da ignorância para o conhecimento, conduzindo à passagem da ira para a amizade ou vice-versa “em personagens destinados à felicidade ou à infelicidade” (*Poética*, § 11). Ora, Aristóteles toma como exemplo justamente a tragédia de Édipo: “O mais belo reconhecimento é aquele que é acompanhado por peripécia, por exemplo, a que há no *Édipo*” (1452 a 33). Esse duplo efeito que a fábula produz no interior da mesma tragédia é operado por *Édipo em Colona*. Esse reconhecimento, no sentido dramático do termo, que opera não mais em uma tragédia mas entre duas tragédias, reveste a significação de um desmentido no nível do reconheci-

5. SÓFOCLES, *Oedipe à Colone*, trad. Paul Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1934.

mento da responsabilidade que é nosso tema nestas páginas. E essa é a tensão suscitada por esse reviramento que dá ao temor e à piedade, que toda tragédia suscita, a coloração que imprime sobre essas paixões trágicas o desfecho de *Édipo em Colona*.

Se há uma coisa que é demonstrada por *Édipo em Colona* é que o personagem trágico, por mais abatido que esteja pelo sentimento do caráter irresistível das forças sobrenaturais que governam os destinos humanos, continua a ser o autor dessa ação íntima que consiste em avaliar seus próprios atos, singularmente na condição de retrospecção. Embora a infelicidade seja a nota dominante da tragédia de *Édipo em Colona*, a ponto de refutar a culpabilidade antiga, essa infelicidade ganha a dimensão do próprio agir, enquanto suportado de um modo responsável. A peça escalona, sobre esse trajeto da resistência, a progressão da infelicidade sofrida para a infelicidade assumida. É a inversão da acusação em desculpa que ritma essa progressão íntima da resistência. O velho Édipo, cego e miserável, sustentado por sua filha Antígona, logo acompanhada por sua irmã Ismena, é primeiramente confrontado com a prova do exílio e do extravio — “Ó estrangeiro, eu sou um exilado” (207). Mas “sinais” (94) lhe permitem “reconhecer” (96) o lugar sagrado ao qual seus passos o conduziram para “desatar sua vida” (104); pois “saber [*mathein*] é necessário para agir com circunspecção” (115). Esse *mathein* fará do sofrer um agir (116). Sim, são “ações que lhe foram impostas” (172), proclama Antígona, antecipando o desmentido paterno. O desmentido de Édipo não tarda: “Meus atos, que inspiram esse seu temor de mim, eu não os cometi voluntariamente [*dedrakota*], eu os sofri [*peponthota*]” (267) (encontramos aqui a expressão *akon*, já encontrada em Homero). E “se eu tivesse agido em plena consciência [*phronon*], nem mesmo assim eu teria sido culpado [*kakos*]” (271). “Sagrado, inocente” (287), será assim que o velho penitente trará benefícios aos habitantes desse país.

Dir-se-á que os gregos ignoraram a consciência de si? Sob sua forma reflexiva e especulativa, com certeza, mas não espontânea: “não se tem, com efeito, proclama o velho homem, razão de pensar em si [*hautó philos*]?” (309).

O que é que Édipo deve recusar em seu passado? Em primeiro lugar a “cólera” (*mokhthos*) e o “arrebatemento” (*thumos*) (437-438), cujo excesso o havia conduzido a furar seus próprios olhos: essa violência à qual *Édipo rei* havia, em seus últimos versos (1410 ss.), dado uma eloquência aterrorizante. Mas é, mais radicalmente, a própria falta que, assumida

então, havia suscitado esse excesso na punição. Dirigindo-se ao corifeu: “Carrego uma desgraça, estrangeiro, sim, carrego-a a contragosto [*hekon*]; que a divindade saiba disso, nada disso foi desejado” (421-22). E ainda: “Ao fatal himeneu, a uma união maldita, a cidade me vinculou, e eu não sabia nada” (326). E eis o nós, entre infelicidade sofrida e falta, desatado com um único gesto: “[Édipo] — Eu suportei infelicidades inesquecíveis. [O corifeu] — Você fez... [Édipo] — Nada fiz”. E mais adiante: “Eu matei, eu tirei a vida, mas sem saber [*anous*] o que fazia. Ora, segundo a lei, sou inocente; eu ignorava o meu crime ao cometê-lo” (546). Creonte, que também ficou velho, recebe o protesto do velho cego: “Sua boca reprova-me assassínios, injustiças, infelicidades que suportei, desafortunado que sou, contra minha vontade [*akon*]” (964). A mesma palavra — *akon* — volta reiterada, tratando-se do incesto. “Contudo, há uma coisa que sei bem: voluntariamente você recorda esses horrores contra mim e contra ela, enquanto eu, que a desposei contra minha vontade [*akon*], também falo dela contra a minha vontade [*akon*]. Mas jamais serei declarado culpado nem por esse casamento, nem pelo assassinio de meu pai, do qual você ainda me acusa, insultando-me amargamente” (985-990). Édipo pode então desincumbir-se do crime sobre a Erínia: “Acuso a tua maldição, e além disso ouço os adivinhos me dizerem que é assim” (1298-1299). E ainda: “Os deuses conduziram tudo” (998).

O que ocorre então com o famoso reconhecimento da responsabilidade? Opino, como Bernard Williams, que essa acusação, que ganha o valor de desculpa, se inscreve no mesmo espaço do agir humano que as deliberações ordinárias. Ela complica a admissão mas não abole a iniciativa pessoal. Nesse sentido, o desmentido de *Édipo em Colona* não abole a admissão de *Édipo rei*: “Nenhuma mão diferente da minha golpeou”, lê-se em *Édipo rei* (1331). A transformação do agir no sofrer se mantém no espaço de sentido do agir: “Sofri meus atos, não os cometi” (*Édipo em Colona*, 437 ss.). Ainda é verdade que *foi ele que havia feito aquilo*, qualquer que seja a carga de crenças arcaicas que pese sobre o crime de sangue. “Nós o compreendemos”, atesta Bernard Williams, “porque sabemos que na história de toda vida há o peso do que se fez, e não apenas daquilo que se fez intencionalmente” (*Shame and necessity*, p. 96). Isso será expresso em termos de arrependimento? O que o velho Édipo pode experimentar é um “arrependimento de agente” (*ibid.*, p. 97). “A coisa terrível que aconteceu com ele, sem que tenha havido falta de sua parte,

é que ele fez aquilo” (ibid.). Ele pode então suportar sua infelicidade até morrer dela serenamente: “Meus filhos, sobre mim chega o termo final de minha vida e não posso mais evitá-lo” (*Édipo em Colona*, 1472-1473). A fabulação pode colocar nesse fim o seu toque maravilhoso: Édipo é retirado de nossa vista. Permanece a palavra de amor deixada às suas filhas pelo velho homem culpado/inocente: “Não há ninguém que tenha amados vocês mais que este pai do qual vocês foram privadas durante o resto de suas vidas” (1615-1619).

Édipo deixa atrás de si, para continuar a história, apenas o ódio fratricida entre Etéocles e Polinices.

Basta que de *Édipo em Colona* permaneça esta mensagem: é o mesmo homem sofredor que reconhece a si mesmo agindo.

3. Aristóteles: a decisão

Entre Homero, os trágicos e Aristóteles⁶ existe uma continuidade temática forte que deixa suas marcas até mesmo nas palavras: *aition*, *akon*, *hekon*, *phronein*. O filósofo, assim como o poeta épico e o poeta trágico, mas também como o orador no exercício retórico da palavra pública, fala de personagens que, segundo a terminologia de Bernard Williams, são “centros de decisão” e seres capazes de “reconhecimento da responsabilidade”. O corte em relação aos poetas e aos oradores não se dá pois principalmente no plano da temática mas sim, segundo uma expressão que se tornou familiar, no dos “acontecimentos de pensamento” que inauguram uma nova maneira de interrogar. O acontecimento de pensamento trazido por Aristóteles encontra sua marca no título da grande obra que iremos consultar: *Ética*, o adjetivo associando-se seja ao neutro *biblia*, seja ao feminino *theoria*. A esse respeito, Aristóteles pode ser considerado o criador da expressão e do conceito de teoria moral, enquanto disciplina distinta da metafísica, da física, do tratado sobre a alma e até mesmo do político, a despeito da proximidade entre ética e política e até mesmo de uma certa inclusão do primeiro círculo no segundo.

No Prelúdio da *Ética a Nicômaco*, um triplo critério de distinção é proposto: pelo objeto, pelo tipo de raciocínio, pela relação com o ouvin-

6. ARISTÓTELES, *Éthique à Nicomaque*, introd., coment. e trad. René Antoine Gauthier, Jean-Yves Jolif, Paris, Publications Universitaires de Louvain/Béatrice-Nauwelaerts, 1958.

te, precauções com as quais o poeta não tem o que fazer. No que diz respeito à rápida definição do objeto, são primeiramente as opiniões comuns que suscitam o trabalho do conceito: para começar, uma primeira caracterização do objeto se propõe na vizinhança do senso comum: “Toda arte e toda disciplina científica, e o mesmo vale para a ação e a intenção moral, tendem, segundo a opinião de todos, rumo a algum bem” (*Ética a Nicômaco*, 1094 a 1). Quanto ao método, “é a marca de um homem cultivado exigir somente em cada matéria o rigor que comporta a natureza do tema” (1094 b 23). Quanto ao ouvinte, não é juiz quem quer mas “quem é cultivado nessa matéria” (1094 b 27); a esse respeito, o filósofo requer um ouvinte apropriado, preocupado não com o conhecimento teórico mas sim com a ação.

Não é de um modo direto que o filósofo da ação se dirige às estruturas do que pode ser denominado ação sensata. Ele fará isso apenas no Livro III, após tomar posição em duas questões importantes em relação às quais ele precisa estabelecer seu caminho entre as opiniões correntes, as tentativas de conceitualização, entre as quais as de Platão e seus alunos. Essas duas questões disputadas são as da definição do bem em sua relação com a felicidade e a da virtude moral como caminho obrigatório na busca da felicidade.

Qual é, pois, esse bem sobre o qual se disse no Prólogo que todo conhecimento e toda intenção aspiram a ele de alguma maneira? Mais precisamente, qual é o bem mais elevado de todos os bens que podem ser os fins da ação humana? Seria prematuro, com efeito, tratar das estruturas do agir humano se não se soubesse situá-las na longa trajetória do desígnio do bem supremo. Admite-se, com a maior parte das pessoas, que esse bem supremo tem um nome, a felicidade; mas há discussão sobre o que ele é: é assunto dos *sophoi*, das pessoas esclarecidas. Para orientar-se na disputa, o filósofo percorrerá novamente o percurso dos “gêneros de vida” — vida de prazer, vida dedicada à política, vida contemplativa. É a interpretação deste último gênero de vida que obriga a tomar partido entre aqueles que deixam os bens preferidos em uma ordem dispersa, sem a chancela do supremo, e aqueles que fazem do bem supremo um em si sem relação conosco. Destaca-se então a declaração que diz respeito diretamente à nossa pesquisa sobre a estrutura da ação: o homem tem, afirma-se, fora e acima de todas as tarefas particulares, uma tarefa própria, um *ergon*, que é viver uma vida “completa” (1098 a 16). E é sobre a idéia,

ainda indeterminada, dessa tarefa própria, dessa tarefa do homem, que se insere a questão das virtudes, enquanto excelências reitoras suscetíveis de balizar, determinar estruturas tanto da aspiração à felicidade como da tarefa própria do homem. Digamos, pois, que “o bem do homem será uma atividade da alma segundo a virtude e, se houver várias virtudes, segundo a melhor e a mais completa”. Com isso é excluída imediatamente a idéia de que a felicidade provém unicamente da graça divina ou da sorte: ela tem sua origem em nós, em nossas atividades. Nisso reside a condição mais primitiva do que denominamos reconhecimento de si mesmo. Sua possibilidade radical é a consolidação da aspiração à felicidade em atividades que compõem a tarefa do homem enquanto tal, a tarefa nossa.

As virtudes são interrogadas, portanto, como componentes da felicidade: “Como a felicidade é uma atividade da alma segundo a virtude completa, precisamos agora tratar da virtude: não é a melhor maneira de chegar a saber o que é a própria felicidade?” (1102 a 5-6). Mais uma vez repete-se que é da virtude do homem que se tratará: “Pois o bem que buscamos é o bem do homem, e a felicidade que buscamos é a felicidade do homem” (1112 a 13-15). Será então necessário efetuar um grande desvio, que passa pelo estudo da partição da alma, tendo em vista isolar essa parte irracional que “tem uma regra”, a saber, essa parte desejanter que participa de algum modo da regra, “na medida em que ela lhe é submissa e obediente” (1102 b 28). É dessa parte de nós mesmos que provêm as virtudes; e é no vocabulário do elogio que sua reivindicação se faz ouvir: “Contudo, louvamos o filósofo, ele também, pela filosofia que ele possui habitualmente; ora, os estados habituais louváveis, nós os denominamos virtudes” (1103 a 13). O fim prático, não especulativo, do estudo da virtude não será menos afirmado: “Ora, nosso presente estudo não visa, como os outros, um fim especulativo: se empreendemos nossa busca, não é para saber o que é a virtude — pois nosso estudo não teria então nenhuma utilidade —, mas sim para nos tornarmos bons. Precisamos, portanto, necessariamente, dirigir o nosso exame ao domínio de nossas ações, e procurar de que modo devemos realizá-las: não são elas, como dissemos, que são o elemento decisivo capaz de determinar a própria qualidade dos estados habituais de nosso caráter?” (1103 b 26-30).

Não é surpreendente, pois, que no exame detalhado da idéia de virtude nos capítulos IV e V do Livro II da *Ética* o conceito mais importante da teoria aristotélica da ação seja já antecipado: “As virtudes são de

algum modo decisões intencionais ou mais exatamente elas não existem sem uma decisão intencional” (*proairesis*) (1106 a 2). Recorda-se também, algumas linhas adiante, o *ergon* humano, inseparável da idéia de virtude: “A virtude do homem será também (como a visão faz que o olho seja bom) um estado que torna o homem bom e que lhe permite conduzir sua obra própria a bom termo” (1106 a 22). Seguem-se as considerações sobre o justo meio em cada virtude entre o excesso e a falta. Mas isso é feito para reconduzir ao âmago da discussão referente à definição da virtude: essa definição, mais que todos os esboços anteriores, mobiliza as estruturas da ação sobre as quais logo falaremos: “Segundo o que dissemos, a virtude é um estado habitual que dirige a decisão [*hexis proairetike*] que consiste em um justo meio relativo a nós, cuja norma é a regra moral, isto é, a mesma que lhe daria o sábio [*phronimos*]” (1106 b 36-38). Nesse texto capital, não é apenas a aproximação entre estado habitual (*hexis*) e decisão (*proairesis*) que é extraordinária, mas também a referência da norma ao sábio enquanto portador dessa sabedoria de julgamento ao qual o Livro VI será consagrado a título de *phronesis*: o *phronimos* é o agente singular dessa virtude intelectual que surge no ponto mais vivo da distinção entre as virtudes ditas de caráter, às quais os livros seguintes são consagrados, e as virtudes intelectuais, que são objeto do Livro VI. O *phronimos*, citado já no Livro II, será a figura antecipada desse si reflexivo implicado pelo reconhecimento da responsabilidade. Certamente não se diz que ele designa a si mesmo: mas a definição completa da virtude o designa como a medida viva do excesso e da falta, essa linha de divisão que delimita o justo meio característico de toda virtude.

É sobre o vasto pano de fundo dessas definições, em que se esboça o projeto ético em seu conjunto, que se destaca a descrição das estruturas da ação sensata: essa descrição encontra seu ponto nodal na noção de decisão por meio da qual traduzimos o grego *proairesis* — e acessoriamente na de anseio. O reconhecimento da responsabilidade, do qual discernimos as linhas gerais na epopéia e na tragédia, encontra na decisão seu conceito diretor. A definição é que era nomeada por antecipação na definição da virtude recordada anteriormente. Agora ela está no âmago do Livro III da *Ética a Nicômaco*.

Aristóteles não aborda de frente o conceito de *proairesis*, mas coloca-o em um círculo mais vasto, o do “bom grado” (*hekon*) e do “contra a vontade” (*akon*), duas expressões que nos são familiares desde a leitura de

Homero e dos trágicos. Aristóteles as eleva a um nível filosófico por ocasião de uma confrontação com o adágio socrático segundo o qual “ninguém é mau de bom grado”. Não, protesta Aristóteles: o mau o é de bom grado. O caso do mau de Sócrates, se nos permitem assim falar, exige que se comece pelo “contra a vontade”; trata-se de fato das diversas desculpas que esse mau pode extrair das situações de coação ou de ignorância; a coação é a ocasião para opor o caráter exterior (em relação ao agente) do princípio (*arkhe*), também denominado causa (*aitia*) da ação feita por coação. Por contraste, a ação realizada de bom grado é aquela “cujo princípio está no interior do sujeito e, além disso, está em poder do sujeito realizá-la ou não” (1110 a 16). Para nós é importante esse vínculo no nível do vocabulário entre o *en hautō* (no interior do sujeito) e o *eph’ hautō* (em poder do sujeito). Isso que será designado em nosso vocabulário posterior como “si” encontra-se aqui prefigurado pelo *hautō* unido à sua dupla preposição na definição aristotélica do bom grado: o princípio (ou a causa) está no agente e depende dele. Ainda é preciso suprimir a desculpa da ignorância depois da de coação nos casos mistos: para que se faça legitimamente contra a vontade o que se faz por ignorância (quer a ignorância seja a das condições de fato ou a da regra), é preciso que se possa, logo após o ato, sentir arrependimento. Com essas duas estratégias de desculpas afastadas, a definição do *hekon* proposta acima se impõe facilmente.

Com o terreno limpo, a noção mais cara a Aristóteles, a *proairesis*, a decisão — ou, se se preferir, para permanecer mais próximo do grego, a escolha preferencial —, é instalada em lugar de honra. Com ela, tocamos na intimidade de nossas intenções que, melhor que nossos atos exteriores, permitem julgar o caráter (o *ethos*). Depois de dizer o que ela não é: apetite, impulsividade (*thumos*), anseio, é preciso dizer o que ela é: uma espécie de bom grado especificado por uma deliberação anterior. O *pro* de *proairesis* pode ser encontrado no *pré* do pré-deliberado. Atingimos o âmago daquilo que, desde o início desta seção de nosso trabalho, colocamos sob o título de reconhecimento da responsabilidade. Não entrarei na discussão que importa mais a Aristóteles, a de saber sobre o que não deliberamos (as coisas eternas, imutáveis, ou regulares e freqüentes) e sobre o que deliberamos, a saber, como é dito no contexto do Livro III, mais sobre os meios que sobre os fins; sobre este último ponto há uma imensa querela entre intérpretes na qual não entrarei. Basta-me a definição: “O homem tem toda a aparência [...] de ser o princípio de suas



ações; ora, a deliberação diz respeito ao que pode ser para ele objeto de ação, e as ações são feitas visando fins outros que a si mesmas. Concluamos, pois, que o objeto da deliberação não será o fim mas sim os meios” (1112 b 32-33).

A descrição dos componentes da ação sensata seria incompleta se não abríssemos espaço para o complemento da decisão constituído pelo anseio (*boulesis*). Aristóteles o evoca no seguimento de sua definição da decisão: “Por conseguinte, como o ‘decidido’ é ‘desejado deliberado’, entendendo-se que se trata de algo que está em nosso poder, a decisão também será um desejo deliberado das coisas que estão em nosso poder. Pois, assim que, depois da deliberação, julgamos, desejamos em virtude do anseio” (1113 a 9-11). Essa ligação é esperada assim que se admite que se delibera sobre os meios e não sobre os fins. O anseio está, se nos permittem dizer, encarregado dos fins, como sabemos desde o *Górgias*, de Platão. A descrição do “desejo deliberado” ficaria, pois, incompleta sem essa referência ao anseio. Além disso, se o objeto do anseio se reduzisse ao que nos parece bom, o anseio cairia fora do campo de uma ética racional; ter-se-ia simplesmente virado em vão as costas a Platão e à sua defesa em favor do bem absoluto. Essa conclusão pode ser evitada se a medida do juízo reto é exercida, como em todos os ramos da atividade moral pelo virtuoso, isto é, aquele que foi designado anteriormente como a instância pessoal de delimitação da “mediedade” — do justo meio — no caso de cada uma das virtudes examinadas entre os Livros IV e V. A medida, em cada caso, não é o homem sem mais, é o virtuoso. O que se antecipa aqui é a doutrina da *phronesis*, da sabedoria prática, ou, como se traduz tradicionalmente, da prudência; essa sabedoria prática continuará a ser para a seqüência de nosso empreendimento uma referência importante.

Será pois com a *phronesis* que encerraremos nossos empréstimos à concepção aristotélica da ação moral sob o signo do reconhecimento da responsabilidade. Sua evocação havia sido antecipada por ocasião da definição da virtude: “um estado habitual que dirige a decisão que consiste em um justo meio relativo a nós, cuja norma é a regra moral, isto é, a mesma que lhe daria o sábio [*phronimos*]” (1106 b 36-38). Mas para tratar tematicamente da *phronesis* é necessária uma mudança de plano que passa das virtudes ditas morais ou de caráter para as virtudes intelectuais. Essa mudança de plano é importante para nós na medida em que com ela a análise se eleva a um nível que já pode ser considerado reflexivo.

Ora, é digno de nota que o objeto dessa virtude não possa ser definido separadamente de seu sujeito, o sábio. A questão da mediedade — da apreciação do justo meio — garante no argumento a transição entre as duas espécies de virtude: se o justo meio, nas virtudes morais, é determinado pela reta regra (*orthos lógos*), também chamada norma (*horos*) — esta é obra da sabedoria prática.

Um outro vínculo com o tratado da virtude do Livro II é garantido pela referência à obra (*ergon*) do homem enquanto homem. O argumento procede aqui do gênero rumo à diferença específica: o gênero é o estado habitual (*hexis*) e a diferença específica é precisamente a noção de obra: “A virtude intelectual”, observa Jolif na parte de seu *Comentário* consagrada às virtudes intelectuais, “assim como a virtude moral, deve permitir que seu sujeito cumpra sua obra” (in *Éthique à Nicomaque*, t. III, p. 443). O esclarecimento da aspiração à verdade ocupa, pois, no plano das virtudes intelectuais, o lugar da noção de justo meio no plano das virtudes de caráter. A decisão é doravante consolidada pelo ato de julgamento no dinamismo do intelecto prático. O que o desejo persegue e o que o pensamento articula, a saber, o fim, são uma única e mesma coisa: “Aristóteles”, prossegue Jolif, “ensina aqui que o desejo é virtuoso quando o pensamento é verdadeiro, isto é, quando o que o pensamento diz ser o fim é realmente o fim, e o desejo reto, isto é, quando o que o desejo persegue é precisamente esse fim enunciado com verdade pelo pensamento; a afirmação do pensamento e a perseguição do desejo coincidem então exatamente” (p. 447). Não há, pois, motivo para opor o Livro VI ao Livro II no momento de saber se a deliberação diz respeito apenas aos meios. O centro de gravidade se desloca para a questão: o que é “agir como diz a reta regra” (*orthos lógos*) na determinação do justo meio (1138 b 18)? A determinação da norma (*horos*) implícita a essa reta regra requer o jogo combinado entre essa parte da razão denominada calculadora e o desejo em seu estado habitual. Esse é o pensamento prático expresso pela idéia de desejo deliberado: esse pensamento prático tem como fim a ação feliz, a retidão do desejo associando-se à questão da verdade prática do plano do pensamento.

O traço da sabedoria que interessa a nossa investigação no mais alto grau diz respeito à implicação do *phronimos* na *phronesis*: “O melhor meio de apreender o que é a sabedoria é olhar qual é a qualidade que a linguagem atribui ao *phronimos*” (1140 a 24). Essa declaração constitui

um marco importante em nossa pesquisa atenta à emergência do ponto de vista do sujeito na descrição da ação sensata. Ao interrogar a linguagem o filósofo progride em sua demonstração. Não apenas a linguagem, mas também o testemunho de alguns homens exemplares, como Péricles. O filósofo apenas transformará em silogismo prático o argumento que coloca como maior a idéia do sábio como “bom deliberador”, e como menor a idéia das situações de incerteza, para concluir pela definição da sabedoria “como estado habitual verdadeiro, racional [*meta logou*], que guia a ação e tem como objeto as coisas boas e más para o homem” (1140 b 4-6). O juízo prático também oferece um conteúdo rico à idéia de *ergon* própria do homem. A esse respeito, a sabedoria prática possui mais afinidade com a política que com a filosofia especulativa, como confirma o exemplo de Péricles.

Aristóteles voltará uma última vez à definição da *phronesis* construída sobre o tema do bom deliberador (*euboulos*)⁷, mas apenas para acrescentar-lhe um traço que não pode deixar de nos chamar a atenção: para guiar a ação, a sabedoria prática deve proceder do conhecimento universal rumo ao do particular. Vejo nessa observação capital a antecipação do que qualificamos hoje em dia como “ação que convém”. A sabedoria prática é esse *discernimento, essa perspicácia em uma situação de incerteza, apontado para a ação que convém*. Esta é inseparável de um agente da ação que podemos denominar avisado: se ocorre de ele ser “de bom conselho” é porque, no que lhe diz respeito, ele é um perito capaz de conhecer “seu próprio interesse” (1141 b 33), ou como prefere traduzir Tricot: “saber o bem que é próprio a si mesmo” (ibid.). (Esse *to hautō eidenai* que Gadamer traduz por *Sichwissen, Wahrheit und Methode*, p. 298.) Aristóteles não deixa essa sabedoria auto-reflexiva ocupar todo o espaço, à custa do político. Mas como o sábio seria “de bom conselho” fora de sua esfera própria se ele não soubesse “governar a si mesmo” (1142 a 10) (trad. Tricot)?

7. “A sabedoria tem por objeto os bens humanos, isto é, aqueles que fornecem matéria à deliberação. Pois assim que se fala de um sábio, essa é por excelência a tarefa que lhe é atribuída: deliberar bem. Ora, ninguém delibera sobre coisas que não podem ser diferentes do que elas são, nem sobre nada que não seja ordenado a um fim, e a um fim que seja um objeto de ação. Além disso, o bom deliberador, pura e simplesmente, é aquele que visa atingir o melhor dos objetos de ação que se oferecem ao homem e calcula tão bem que vai direto ao objetivo” (1141 b 8-13).

Interrompo aqui meus empréstimos ao fundo grego, de Homero a Aristóteles. Persistir-se-á em proclamar que os gregos ignoraram os conceitos de vontade, de livre-arbítrio, de consciência de si? Sim, eles os ignoraram sob o título das categorias que se tornaram as nossas; mas estabeleceram entre eles e nós uma afinidade no plano da inteligência dos costumes na qual se enquadra uma análise fina da ação social. Desse ponto de vista, o discurso de Aristóteles sobre as virtudes de caráter e as virtudes intelectuais depende ele próprio dessa *phronesis* que constitui ao mesmo tempo uma das virtudes nomeadas e o princípio implícito da continuidade do discurso mantido no modo épico, depois no modo trágico, por fim no modo da filosofia ética. O filósofo é o *phronimos* desse discurso fronético de segundo grau que percorre novamente o caminho traçado pelos gregos, de Homero a Aristóteles, sobre a ação sensata, essa ação pela qual seu autor se reconhece responsável.

2

Uma fenomenologia do homem capaz

Se há um ponto no qual o pensamento dos modernos marca um avanço em relação ao dos gregos no que diz respeito ao reconhecimento de si, não é principalmente no plano da temática, o do reconhecimento da responsabilidade, mas no plano da consciência reflexiva de si mesmo implicada nesse reconhecimento. Daremos um nome logo de início a esse si mesmo reflexivo, o de “ipseidade”, equivalente aos vocábulos ingleses *self* e *selfhood*. Os gregos certamente conheceram — como nos vários exemplos que apresentamos — o uso do pronome refletido *hautó/heauto*. Mas o seu uso era espontâneo, no âmbito da linguagem ordinária, como nós também continuamos a fazer. Por razões ligadas ao contorno ontológico e cosmológico de sua filosofia, eles não elaboraram uma teoria da reflexão na qual a ênfase fosse deslocada da ação, de suas estruturas e de suas virtudes, para a instância do agente, como teria conduzido a teoria da *phronesis*, na qual somos tentados a perceber retrospectivamente um esboço de filosofia reflexiva.

Não é improvável que devamos à filosofia cartesiana do *cogito* e à teoria da reflexão de John Locke o impulso decisivo na direção do que proponho denominar hermenêutica do si. Desse ponto de vista, o surgimento do *cogito* cartesiano constitui o acontecimento de pensamento mais importante depois do qual pensamos de um modo diferente, e a reflexão sobre si foi elevada a uma estatura temática sem precedentes. É verdade que foi primeiramente no campo teórico que essa inflexão reflexiva se expressou pela primeira vez, como pudemos ver em nosso primeiro estudo ao tratar do reconhecimento/identificação. Depois de Descartes, as filosofias transcendentais de Kant e de Fichte tiveram como efeito fazer do eu e de sua reflexividade própria a pedra angular da filosofia teórica. Nossa segunda dívida diz respeito à extensão da problemática reflexiva ao campo prático: nós a devemos ao desdobramento da *Crítica* entre razão teórica e razão prática. Mas não foi em benefício da teoria da ação que esse desdobramento se impôs, mas no da filosofia moral e da filosofia do direito. Esses dois vastos desenvolvimentos centrados na idéia de obrigação e de direito não deixavam nenhum espaço livre para a temática do reconhecimento de si enquanto instância de discurso distinto, a despeito da referência explícita ao si na exigência de autonomia tão fortemente reivindicada pela moral kantiana em oposição à noção de heteronomia. Mas o si da autonomia não é caracterizado aqui por sua capacidade de autodesignação, mas como sinônimo do arbítrio que, no juízo sintético subjacente à idéia de autonomia, se combina à idéia de lei. O auto-da autonomia só faz sentido na síntese *a priori*, sem jamais ser tematizado em si mesmo. Ele figura então como *ratio essendi* da lei, enquanto a lei se torna a *ratio cognoscendi* do arbítrio. Desse modo, o auto-da autonomia não é acentuado como si por ocasião dessa correlação.

Como explicar esse apagamento da *ipseidade* no tratamento da autonomia moral? Responderei a isso: em razão da ausência de uma tematização da *ação* enquanto campo prático colocado sob o império das normas. Encontro a confirmação desse déficit no exame feito por Kant do imperativo categórico: como se sabe, o critério de seu caráter categórico reside em sua universalidade, e esta na capacidade das máximas de nossa ação de passar pelo teste da universalidade. Mas não se diz de onde provêm as máximas. Porém, é aqui que a teoria da ação pode ser esperada.

Meu problema nasce aqui: como dar uma seqüência à análise aristotélica da *ação*, com sua noção de desejo racional, no quadro da filosofia

reflexiva, inaugurada por Descartes e Locke, e depois desenvolvida na dimensão prática pela segunda *Crítica* kantiana e levada por Fichte ao seu maior poder transcendental?

É por meio de uma reflexão sobre as *capacidades* que conjuntamente esboçam o retrato do homem capaz que procuro responder a esse desafio. Essa reflexão seria ao mesmo tempo neo-aristotélica e pós-kantiana, para não dizer também pós-hegeliana, como admitirei no terceiro estudo. A série das figuras mais notáveis do “eu posso” constitui a meus olhos a espinha dorsal de uma análise reflexiva, na qual o “eu posso”, considerado na variedade de seus usos, daria uma maior amplitude à idéia de ação que foi primeiramente tematizada pelos gregos.

A inclusão dessa análise das capacidades constitui um legítimo enriquecimento da noção de reconhecimento de si quando encontramos sua justificação no parentesco semântico entre o modo epistêmico próprio à espécie de certeza e de confiança que está vinculada à asserção própria do verbo modal “eu posso” em todas as suas formas, e a uma das acepções mais importantes do verbo “reconhecer” no plano lexicográfico, a saber, o “considerar verdadeiro”, que o *Robert* coloca à frente de uma série de variantes: admitir, confessar, aprovar etc. Havíamos cruzado, já no primeiro estudo, essa transição significativa do reconhecimento-identificação com o reconhecimento-admissão graças à expressão cartesiana “receber em meu crédito”, com o verbo “receber” constituindo o pivô da cadeia de acepções. Em *O si mesmo como um outro*¹ adotei o vocábulo “atestação” para caracterizar o modo epistêmico das asserções ligadas ao registro das capacidades; ele exprime perfeitamente o modo de crença vinculado às asserções do tipo: “creio que posso”, para distingui-lo da crença dóxica enquanto forma fraca do saber teórico. A segurança ligada às asserções introduzidas pela forma modal do “eu posso” não tem como contrário a dúvida, mas a suspeita, a qual não pode ser refutada senão por um resseguro de mesmo conteúdo epistêmico que a certeza contestada.

Minha tese nesse plano é a de que existe um parentesco semântico estreito entre a atestação e o reconhecimento de si, na linha do “reconhecimento da responsabilidade” atribuído aos agentes da ação pelos gregos, de Homero e Sófocles a Aristóteles: ao reconhecer ter cometido um determinado ato, os agentes atestavam implicitamente que eram capazes de

1. Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990.

cometê-lo. A grande diferença entre os antigos e nós é que levamos ao estágio reflexivo a junção entre a atestação e o reconhecimento no sentido do “considerar verdadeiro”.

Contudo, ainda resta um afastamento de sentido entre atestar e reconhecer que diz respeito a seu pertencimento a famílias lexicais diferentes. Atestar pertence à mesma família que o testemunho, o qual se ramifica em várias acepções, indo desde o uso do termo na conversação ordinária até seu emprego na historiografia e nos tribunais e, além disso, até seu emprego na esfera religiosa, na qual o valor de testemunho está vinculado, segundo a expressão de Jean Nabert em sua obra póstuma, *Le désir de Dieu* (O desejo de Deus)², a esses sinais contingentes que o absoluto dá de si mesmo na história: fala-se então em “testemunhas do absoluto”, o testemunho tornando-se então o complemento existencial de uma “criteriologia do divino” de aspecto crítico, como a palavra indica. Por sua vez, o reconhecimento de si pertence ao campo semântico em que ele está em relação com o reconhecimento-identificação e o reconhecimento-*Anerkennung*. Ao coincidir na certeza e na segurança do “eu posso”, os dois campos semânticos da atestação e do reconhecimento de si trazem seus harmônicos respectivos, dando assim riqueza e espessura ao que proponho chamar de reconhecimento-atestação. É a esse misto que está ligada a certeza das asserções introduzidas pelo verbo modal: “eu posso”.

A análise que segue sobre as capacidades assim atestadas e reconhecidas deve vários de seus traços originais a seu aspecto reflexivo: primeiramente a amplitude e a variedade das formas relativas à idéia de ação, tematizada inicialmente pelos gregos.

Mas a novidade dessa análise em relação à dos gregos não se limita à amplitude e ao caráter ordenado do percurso das figuras do “eu posso”, mas consiste em segundo lugar no caráter indireto, mediato, que me parece caracterizar uma abordagem hermenêutica no âmago da nebulosa das filosofias reflexivas. Desse ponto de vista, tenho uma dívida com Jean Nabert³ pela atenção dedicada ao desvio pelo lado “objetal” das experiências consideradas do ponto de vista das capacidades colocadas em ação.

2. Jean NABERT, *Le Désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1996.

3. ID., *Éléments pour une éthique*, Paris, PUF, 1943; 2. ed., pref. Paul Ricoeur, Paris, Aubier-Montaigne, 1962 (Collection philosophique de l'esprit).

O desvio pelo “quê” e pelo “como”, antes do retorno ao “quem”, parece-me exigido explicitamente pelo próprio caráter reflexivo do si, que, no momento de autodesignação, se reconhece *si-mesmo*.

A esses dois primeiros traços de uma hermenêutica do si (consideração das capacidades que encontram expressão na forma modal do “eu posso”, desvio pelo objetal para conferir valor reflexivo ao si mesmo), junta-se um terceiro, constituído pela dialética entre identidade e alteridade. Esta última consideração é da maior importância para as ambições da filosofia do reconhecimento que defendo. No trajeto aberto pelo ato soberano do reconhecimento/identificação, tratado no primeiro estudo, o reconhecimento de si, em virtude dessa última dialética, abre também o caminho para a problemática do ser reconhecido, implicado pela exigência de reconhecimento mútuo de que tratará o terceiro estudo. Nesse sentido, o reconhecimento de si mesmo ocupa um lugar mediano nesse longo trajeto em razão precisamente dos traços de alteridade que, no âmago da auto-designação do sujeito das capacidades que indica a gramática do “eu posso”, se associam aos outros dois traços salientados anteriormente: a caracterização da ação pelas capacidades em que elas constituem o efetuar-se, e o desvio da reflexão pelo lado objetal das experiências consideradas.

1. Poder dizer

Contrariamente a uma expectativa eventual do leitor, não tratarei diretamente das capacidades relativas à ação enquanto fato interveniente no curso do mundo, na linha dos exemplos tirados do fundo grego, mas voltarei a montante desse poder fazer na direção das capacidades implicadas pelo uso da palavra. Essa ampliação do campo do “eu posso”, e nesse sentido do de agir, extrai seu argumento do que denomino analogia do agir, que garante a afinidade de sentido entre as diversas figuras do poder fazer que pretendo enumerar e analisar. Essa prioridade reconhecida ao “eu posso falar”, “eu posso dizer” justifica-se de duas maneiras: em primeiro lugar, os sujeitos que agem e sofrem na epopéia, na tragédia e na teoria aristotélica da ação são sujeitos falantes: os personagens homéricos e, com mais razão ainda, os heróis trágicos não cessam de falar sobre sua ação. Eles se nomeiam quando se fazem reconhecer, eles interpretam a si mesmos quando se desmentem; quanto ao sujeito da decisão e do anseio, é ele que é designado como a “causa” e o “princípio”

de que depende o que eles fazem. O filósofo os faz falar sobre sua ação. Mas há uma razão que somente a pragmática moderna do discurso pôde evidenciar: ela consiste em que, segundo a famosa formulação do filósofo Austin, falar é “fazer coisas com as palavras”⁴. Ao inaugurar a idéia de capacidade pelo poder dizer, conferimos de saída à noção de agir humano a extensão que justifica a caracterização como *homem capaz* do si que se reconhece em suas capacidades. O agir seria assim o conceito mais apropriado no nível da filosofia antropológica na qual se inscrevem essas pesquisas; ele estaria ao mesmo tempo no prolongamento da famosa declaração de Aristóteles sobre a noção de ser no plano da ontologia fundamental, declaração segundo a qual o ser é dito de múltiplas maneiras, entre as quais o ser como potência (*dunamis*) e ato (*enérgeia*). O conceito de agir no plano da antropologia fundamental se situaria na linhagem dessa acepção proveniente da polissemia mais primitiva, a da noção de ser. Assim recolocado sob esse patrocínio irrecusável, o tratamento do poder dizer como capacidade eminente do homem capaz é garantido por uma anterioridade que vem reforçar a análise contemporânea vinculada à pragmática do discurso.

Melhor que os outros compartimentos de exercício do “eu posso”, o poder dizer se deixa atingir obliquamente, como convém a uma abordagem reflexiva, na saída de uma abordagem estritamente semântica cujo maior conceito é o de enunciado (*statement*), cuja significação, em caso de ambigüidade, é submetida à arbitragem dos contextos particulares de interlocução. Ao proceder regressivamente do enunciado “objetal” para a enunciação e para o seu enunciador, a pragmática oferece à filosofia reflexiva um instrumento analítico valioso. A abordagem reflexiva se articula sobre a abordagem referencial por intermédio da teoria dos atos de discurso, que, depois de Austin e Searle, pertence aos clássicos da disciplina. Reservada inicialmente aos enunciados executivos, assim denominados para distingui-los dos constataivos, essa teoria se estendeu ao aspecto ilocutório de todos os enunciados, inclusive o que está implicado pelos próprios enunciados constataivos como o “eu afirmo que...”. Assim se verifica o segundo traço de uma hermenêutica do homem capaz, o desvio pela questão “quê?” operada por uma semântica do enunciado para atingir o

4. H. L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, Harvard University Press, 1962; ed. fr.: *Quand dire c'est faire*, introd. e trad. G. Lane, Paris, Le Seuil, 1970.

“quem” da questão “quem fala?”. Ainda falta explicitar o enunciador da enunciação. Sua designação se dá pelo recurso a díticos, esses instrumentos da linguagem que se limitam a “mostrar” singularidades, transcendendo a especificação genérica; os pronomes pessoais, os advérbios de tempo e de lugar, as formas verbais, as descrições definidas são os meios ordinários de designação dos quais depende a autodesignação do sujeito falante. Na expressão “eu digo que”, o “eu” não figura como um termo lexical do sistema da língua, mas como uma expressão auto-referencial por meio da qual designa a si mesmo aquele que, ao falar, emprega o pronome pessoal na primeira pessoa do singular. A esse título, ele é insubstituível.

O terceiro traço distintivo por meio do qual a reflexão sobre o sujeito falante se vincula a uma hermenêutica do homem capaz interessa particularmente à nossa pesquisa sobre o reconhecimento. A autodesignação do sujeito falante se produz em situações de interlocução nas quais a reflexividade se associa à alteridade: a palavra pronunciada por uma pessoa é uma palavra dirigida a outra; além disso, pode ocorrer de ela responder a uma interpelação vinda de outrem. Desse modo, a estrutura pergunta-resposta constitui a estrutura básica do discurso enquanto implicando locutor e interlocutor. Desse ponto de vista, a teoria dos atos de discurso permanece incompleta caso não relacione o caráter ilocutório desses atos com seus caracteres de interlocução. O simples enunciado constativo do tipo “eu afirmo que” sustenta seu próprio caráter ilocutório de um pedido tácito de aprovação que o conforta em sua própria segurança. A autodesignação recebe da denominação muito mais que um aumento de força ilocutório, recebe também um papel de fundação, no sentido em que a atribuição de um nome próprio, segundo as regras convencionais que regem a distribuição dos sobrenomes e dos nomes em uma cultura dada, constitui uma verdadeira instauração concernente a um sujeito falante capaz de dizer “eu, fulano de tal, me chamo Paul Ricoeur”.

2. Eu posso fazer

O segundo uso mais importante da forma modal “eu posso” diz respeito à própria ação no sentido limitativo do termo, que designa a capacidade de fazer ocorrer acontecimentos no ambiente físico e social do sujeito que age. Desse “fazer ocorrer” o sujeito pode se reconhecer como a “causa” em uma declaração do tipo: fui eu que fiz. É o que o

personagem homérico e o herói trágico eram capazes de afirmar. Para nós, modernos, essa frase de apropriação perdeu sua inocência; ela deve ser reconquistada com operações de objetivação que alinham os acontecimentos que se faz ocorrer intencionalmente sobre os acontecimentos que simplesmente ocorrem. Recorde-se a fórmula de Kant da segunda Analogia da experiência (na Analítica do juízo): “Todas as mudanças ocorrem seguindo a lei de ligação da causa e do efeito”. Que alguma coisa aconteça que não existia anteriormente não pode significar senão suceder a uma outra coisa segundo uma regra; nenhuma diferença objetiva distingue “fazer ocorrer” de “ocorrer”.

Contra esse alinhamento do fazer acontecer sobre o simples ocorrer do acontecimento, pode-se opor em primeira instância uma análise de caráter semântico sobre as frases da ação cuja estrutura aberta difere da proposição atributiva fechada (A é B). Pode-se escrever: Brutus matou César nos idos de março na Cúria com um punhal etc. Com base nessa semântica das frases de ação, pode-se opor duas significações ligadas à resposta “porque” à pergunta “por quê”? A primeira designa uma causa no sentido de sucessão regrada, a segunda uma razão da ação, uma intenção. G. E. M. Anscombe observa, em *Intenção*⁵: “Um homem que sabe como fazer as coisas tem um conhecimento prático disso”. Um motivo, ao contrário de uma causa, é enquanto tal motivo para agir: ele está logicamente implicado na noção de ação realizada ou a ser realizada, como a gramática do verbo *wanting* verifica. Além disso, a estrutura aberta da frase convida a uma interpretação dos gestos em função do contexto mais amplo possível de circunstâncias, de regras e de normas próprias de uma cultura.

Mas essa oposição em primeira instância entre fazer ocorrer intencionalmente e ocorrer causalmente pode ser enfraquecida por uma ontologia do acontecimento qualquer, como a de Donald Davidson, que faz passar o corte lógico entre a classe dos acontecimentos e a das substâncias ou estados de coisa no sentido de objetos fixos. As ações entram, pois, na primeira classe. Ainda resta o uso adverbial da intenção, a saber, a expressão: feito “intencionalmente”. Esse uso inclina a fazer da explicação por razões uma espécie de explicação causal sobre um fundo de ontologia do acontecimento. A razão primária de uma ação é então “sua causa”⁶.

5. G. E. M. ANSCOMBE, *Intention*, Oxford, Basic Blackwell, 1979.

6. Donald DAVIDSON, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

Essa redução é inevitável se não remontamos para alguém do processo de objetivação que separou o par *quê-porquê* das frases de ação da relação entre esse par e a pergunta “quem?”. O sentido da intenção não adere menos ao seu lado declarativo que ao seu lado descritivo. A atribuição a uma pessoa, que foi denominada “adscrição”, faz parte do sentido da ação intencional. Desse ponto de vista, a análise lógica das frases de ação, centrada no vínculo entre o *quê* e o *como*, não poderia obliterar a referência ao agente enquanto *possuidor* de sua ação. A adscrição da ação a um agente faz parte do sentido da ação enquanto fazer ocorrer.

A discussão contemporânea volta a encontrar aqui a teoria aristotélica que unia na explicação da ação o critério de dependência da ação em relação ao seu agente ao critério da interioridade de seu princípio. A gramática contemporânea da adscrição leva essa análise, que permaneceu próxima do senso comum e do uso literário retórico, ao nível imposto pela discussão no plano lingüístico. O termo “adscrição” salienta o caráter específico da atribuição quando esta diz respeito ao vínculo entre a ação e o agente, do qual se diz também que ele a *possui*, que ela é “sua”, que ele se “apropria dela”. A adscrição visa, no vocabulário que ainda é o da pragmática do discurso, à capacidade de o próprio agente designar a si mesmo como aquele que faz ou que fez. Ela faz a ligação do *quê* e do *como* ao *quem*. Essa ligação “hegemônica”, que não encontrava nos gregos senão metáforas — o piloto, o pai, o dono da casa —, parece remeter a um fato primitivo. Platão, no *Fédon*, não hesitava em desdobrar a idéia de causa quando explicava por que Sócrates permanecia sentado em sua cela em vez de fugir. E Aristóteles declarava antes dos estóicos: há coisas que dependem de nós, há outras que dependem de causas tradicionalmente colocadas sob o título da natureza, da necessidade e do acaso: “Mas nós deliberamos sobre o que está em nosso poder fazer, isto é, sobre as coisas que podem ser objetos de ação” (*Ética*, III, 5, 1112 a 31-33). Coube a Kant, com toda a inocência já tendo sido perdida, colocar a causa supostamente livre na frente da causalidade física, no mesmo plano cosmológico que na famosa terceira “Antinomia da razão pura”; com isso, o que se dá a pensar é a “capacidade de começar por si mesmo” (*von selbst*) (A 448, B 478) uma série de fenômenos que ocorrerão segundo as leis da natureza. A dificuldade para nós é não deixar essa “espontaneidade das causas” ser absorvida no fenômeno moral da imputação, da qual o poder fazer constitui uma precondição radical. Esse poder fazer se limi-

ta a um poder começar que engloba uma série de ações fragmentárias, às quais ele confere uma espécie de integralidade, que encontrará mais longe na narrativa a regra de sua configuração. Na ausência dessa operação configuradora, a eficácia do começo pode parecer não ter limites, como quando há questionamento sobre o alcance de uma decisão: historiadores e juristas conhecem bem os paradoxos que decorrem disso. Um problema semelhante é posto pela sobreposição das ações das diversas pessoas. Nesse complexo de interações, como delimitar a parte de ação de cada pessoa? É preciso então remeter-se à admissão do sujeito que age, tomando para si e assumindo a iniciativa na qual se efetua o poder de agir de que ele se sente capaz.

3. Poder narrar e narrar-se

Coloco na terceira posição nessa fenomenologia do homem capaz a problemática da identidade pessoal ligada ao ato de narrar. Sob a forma reflexiva do “narrar-se”, a identidade pessoal se projeta como identidade narrativa.

Os três traços por meio dos quais se caracteriza a problemática do homem capaz assumem um relevo notável na fase narrativa desse percurso iniciado pela reflexão sobre o homem falante e prosseguido pela reflexão sobre o homem que age.

Além do privilégio atribuído à capacidade em relação à efetuação, o desvio pelo “fora” é marcado na ordem narrativa pela passagem por uma semiótica regional, a da narratologia. O que eu gostaria de salientar aqui é menos a originalidade dessa semiótica da narrativa que seu parentesco profundo com o esquema da *Poética*, de Aristóteles. Por ocasião da epopeia e da tragédia, Aristóteles elaborou sua noção de “pôr em intriga” (*muthos*) visando à “representação” (*mimesis*) da ação. Pôr em intriga atribui uma configuração inteligível a um conjunto heterogêneo composto de intenções, de causas e de acasos; a unidade de sentido resultante se baseia em um equilíbrio dinâmico entre uma exigência de concordância e a admissão de discordâncias que, até o desfecho da narrativa, colocam em perigo essa identidade de um gênero único; o poder de unificação assim aplicado à dispersão episódica da narrativa não é outro que a própria “poesia”. Uma implicação importante dessa operação configuradora nos diz respeito diretamente, a saber, que a colocação em intriga não é



menos a dos personagens — dos “caracteres” — que a das ações. É personagem aquele que *faz* a ação na narrativa. A categoria do personagem é, pois, também uma categoria narrativa, e seu papel na narrativa depende da mesma inteligência narrativa que a própria intriga: o personagem, pode-se dizer, é ele próprio colocado em intriga.

É com base nessa correlação notável que se edificou a narratologia contemporânea, que podemos remontar à *Morfologia do conto*, de Vladimir Propp⁷. O autor procura dissociar as “funções”, a saber, os segmentos recorrentes da ação, dos personagens, com o fim de definir o conto apenas pelo encadeamento das funções; é em relação a estas últimas que uma tipologia dos papéis, relativa às suas esferas de ação, pode ser tentada. Esse empreendimento, e os que se seguiram, até Greimas⁸ e seu modelo actancial, verifica a hipótese intuitiva de que a intriga rege a gênese mútua entre o desenvolvimento de um caractere e o de uma história narrada.

Uma fenomenologia do homem capaz reterá desse desvio pela narratologia que cabe ao leitor de intrigas e de narrativas exercitar-se em imaginar suas próprias expectativas em função dos modelos de configuração que lhe oferecem as intrigas geradas pela imaginação no plano da ficção. Uma “estética da recepção”, como a de H. R. Jauss⁹, acrescentou uma nova parte à teoria narrativa em função do par constituído pela escrita e pela leitura. Desse modo, um leitor pode declarar *reconhecer-se* em um determinado personagem tomado em uma determinada intriga. Ainda é preciso acrescentar que essa apropriação pode assumir uma variedade de formas, desde a armadilha da imitação servil, como em Emma Bovary, passando por todos os estados da fascinação, da suspeição, da rejeição, até a busca do justo distanciamento em relação a modelos de identificação e a seu poder de sedução. Aprender a “narrar-se” poderia ser o benefício dessa apropriação crítica. Aprender a narrar-se é também aprender a narrar a si mesmo de outro modo.

Com essa expressão, “de outro modo”, uma problemática inteira é colocada em movimento, a da identidade pessoal associada ao poder narrar e narrar-se. Propus o termo *identidade narrativa* para caracterizar ao mesmo tempo o problema e a solução.

7. Vladimir PROPP, *Morphologie du conte*, Paris, Le Seuil, 1970.

8. Algirdas Julien GREIMAS, *Du Sens, Essais sémiotiques*, Paris, Le Seuil, 1970.

9. H. R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, trad. Claude Maillard, pref. Jean Starobinski, Paris, Gallimard, 1978.

O problema é o da dimensão temporal tanto do si como da própria ação, dimensão que pôde ser negligenciada nas análises precedentes: a referência da enunciação ao enunciador e a do poder de agir ao agente pareciam poder ser caracterizadas sem que fosse levado em consideração o fato de que o enunciador e o agente têm uma história, são sua própria história.

É nessa medida que a identidade pessoal, considerada em sua duração, pode ser definida como identidade narrativa, no cruzamento da coerência conferida pelo pôr em intriga com a discordância suscitada pelas peripécias da ação narrada. Por sua vez, a idéia de identidade narrativa dá acesso a uma nova abordagem do conceito de ipseidade, que, sem a referência à identidade narrativa, é incapaz de desenvolver sua dialética específica, a da relação entre duas espécies de identidade, a identidade imutável do *idem*, do mesmo, e a identidade móvel do *ipse*, do si, considerada em sua condição histórica. É no quadro da teoria narrativa que a dialética concreta da mesmidade e da ipseidade atinge um primeiro desenvolvimento, esperando por sua culminação com a teoria da promessa.

Nosso primeiro estudo, que tratou da relação entre reconhecimento e identificação, não conhecia senão a identidade *idem* entendida no sentido de identidade numérica de uma coisa considerada a mesma na diversidade de suas ocorrências; havíamos observado, por ocasião da dialética do aparecer, desaparecer, reaparecer, que a reidentificação, que vale então como critério, pode suscitar hesitação, dúvida, contestação; uma semelhança extrema entre várias ocorrências pode então ser invocada como critério indireto de identidade qualitativa, para reforçar a presunção de identidade numérica. A continuidade ininterrupta de desenvolvimento entre o primeiro e o último estágio do desenvolvimento do que consideramos ser o mesmo indivíduo pode conjurar a dúvida e aliviar a ameaça contida na experiência emocionante do desconhecível, que evocamos ao citar Proust no famoso “jantar de cabeças” cruelmente relatado no final de *O Tempo reencontrado*. Contudo, não havíamos abandonado a esfera da identidade *idem*.

Ora, a identidade narrativa não elimina essa espécie de identidade, mas a coloca em relação dialética com a identidade *ipse*. Pode-se atribuir ao caráter esse primeiro tipo de identidade entendendo com isso todos os traços de permanência no tempo, desde a identidade biológica assinada pelo código genético, balizada pelas impressões digitais, a que se acres-

centam a fisionomia, a voz, o jeito, passando pelos hábitos estáveis até as marcas acidentais por meio das quais um indivíduo se faz reconhecer, ao modo da grande cicatriz de Ulisses. Quanto à identidade-*ipse*, pertence à ficção produzir uma série de variações imaginativas graças às quais as transformações do personagem tendem a tornar problemática a identificação do mesmo. Há casos extremos em que a questão da identidade pessoal se torna tão confusa, tão indecifrável, que a questão da identidade pessoal se refugia na questão nua: quem sou? No limite, o não-identificável torna-se o inominável na perda do nome próprio, reduzido a uma inicial. A ipseidade só desapareceria totalmente se o personagem escapasse de toda problemática de identidade ética, no sentido de sua capacidade de se manter responsável por seus atos. A ipseidade encontra nesse nível, na capacidade de prometer, o critério de sua diferença última com a identidade-mesmidade. A experiência ordinária, menos solicitada pelos modelos narrativos provenientes da ficção ou da história da prática cotidiana, oscila entre os dois pólos da mesmidade e da ipseidade. MacIntyre, ao percorrer todos os níveis de narrativização da prática cotidiana, desde as ações de pequeno alcance, passando pelas práticas profissionais, pelos jogos, pelos planos de vida, propõe a noção de “unidade narrativa de uma vida”. Segundo esse autor, a idéia de uma reunião da vida na forma de narrativa é a única que pode dar um ponto de apoio à aspiração da vida “boa”, pedra angular de sua ética, assim como da minha, aliás. Como, com efeito, um sujeito de ação poderia dar à sua própria vida uma qualificação ética se essa vida não pudesse ser reunida na forma de narrativa? A diferença com as ficções, contudo, é de tamanho, referindo-se à obscuridade dos inícios da vida, e as incertezas que pesam não apenas sobre seu fim, mas também sobre sua simples continuação. Nem o nascimento, que já ocorreu, nem a morte prevista, temida ou aceita, constituem aberturas ou encerramentos narrativos. Quanto às vicissitudes da vida, elas continuam à procura de uma configuração narrativa. Por isso confiarei mais adiante à promessa a carga de conduzir o destino da ipseidade, em desafio às circunstâncias que ameaçam arruinar a identidade do mesmo; a orgulhosa di vísa “eu mantereí” carrega para a linguagem a manutenção arriscada da ipseidade, enquanto manutenção de si fora da segurança da mesmidade.

Encerraremos esse esboço do problema referente à identidade narrativa evocando uma outra dialética, diferente da do *idem* e do *ipse*, a dialética da identidade confrontada à alteridade. A questão da identidade

tem assim uma dupla vertente, privada e pública. Uma história de vida se mistura à história de vida dos outros. Um autor, Wilhelm Schapp, chega até mesmo a sustentar, em *In Geschichten verstrickt* (Em histórias envolvido)¹⁰, que o embaralhamento em histórias, longe de constituir uma complicação secundária, deve ser considerada a experiência *princeps* no assunto: primeiramente embaralhamento nas histórias antes de qualquer questão de identidade narrativa ou outra. Levando em consideração essa obra, procurarei dar o mesmo peso tanto à dialética entre a identidade do si e a identidade de outrem como à dialética do *idem* e do mesmo, tanto no plano dos personagens como no da ação.

Esse embaralhamento pode ser observado tanto no nível individual como no nível coletivo da identidade. É preciso antecipar aqui o que será dito mais adiante sobre o estatuto da memória coletiva em comparação com a memória individual. Se se admite, como proponho, atribuir a capacidade de fazer memória a todos os sujeitos que encontram sua expressão lexical no uno qualquer dos pronomes pessoais, toda coletividade é qualificada para dizer “nós outros”, por ocasião de operações particulares de rememoração. É na prova da confrontação com outrem, quer se trate de um indivíduo ou de uma coletividade, que a identidade narrativa revela sua fragilidade. As ameaças que atestam a fragilidade da identidade pessoal ou coletiva não são ilusórias: é digno de nota que as ideologias do poder procurem, com um sucesso inquietador, manipular essas identidades frágeis pelo viés das mediações simbólicas da ação, e principalmente graças a recursos de variação oferecidos pelo trabalho de configuração narrativa, pois é sempre possível, como dissemos anteriormente, narrar de um modo diferente. Esses recursos de reconfiguração tornam-se assim recursos de manipulação. A tentação identitária, que consiste no recuo da identidade-*ipse* em relação à identidade-*idem*, prospera nesse solo minado.

10. Wilhelm SCHAPP, *In Geschichten verstrickt*, Weisbaden, B. Heymann, 1976; ed. fr.: *Empêtrés dans des histoires*. L'Être de l'homme et de la chose, trad. Jean Greisch, Paris, Cerf, 1992. Pode-se ler uma análise, escrita por Jean Greisch, da obra de Schapp, apresentada como uma alternativa à minha teoria da narrativa, em Paul RICOEUR, *L'Itinéraire du sens*, Paris, Millon, 2001, p. 147-173. É à minha noção “bem temperada” de *intriga* que Greisch opõe a noção “selvagem” de *entravamento*, com o objetivo de esboçar sua complementaridade no plano fenomenológico.

4. A imputabilidade

A fragilidade da identidade narrativa nos conduz ao limiar do último ciclo de considerações relativas ao homem capaz. A série de perguntas “quem fala?”, “quem age?”, “quem narra?” encontra uma sequência na pergunta “quem é capaz de imputar?”. Essa noção nos conduz ao âmago da problemática que colocamos, desde a citação da epopéia homérica, sob a expressão reconhecimento da responsabilidade. É nesse ponto que a afinidade temática entre nós e os gregos no que diz respeito à concepção da ação é a maior. É nesse ponto também que o avanço conceitual que reivindicamos é o mais evidente. O próprio conceito de imputação não poderia ser articulado senão em uma cultura que, por um lado, tivesse levado a explicação causal dos fenômenos naturais tão longe quanto possível, até o âmago das ciências humanas, e, por outro lado, elaborado uma doutrina moral e jurídica na qual a responsabilidade é enquadrada por códigos elaborados, que colocam delitos e penas nos pratos da balança da justiça. Cabe a uma fenomenologia do homem capaz isolar a capacidade que encontra sua expressão mais apropriada na imputabilidade. A própria palavra sugere a idéia de uma responsabilidade, que torna o sujeito responsável por seus atos, a ponto de poder imputá-los a si mesmo. O que essa idéia acrescenta à de adscrição enquanto atribuição de um gênero particular da ação a seu agente? Ela acrescenta a de poder assumir as conseqüências de seus atos, particularmente aqueles que são considerados um dano, um erro, do qual um outro é considerado vítima. Vimos os antigos juntarem o elogio e a reprovação na avaliação das ações pertencentes à categoria da escolha preferencial, pré-deliberada. Elogio e reprovação pertencem também ao círculo mais amplo das reparações chamadas a compensar a injustiça infligida a outrem.

Ultrapassa-se assim um limiar: o do sujeito de direito. Às capacidades suscetíveis de descrição objetiva vincula-se uma maneira específica de designar a si próprio como o sujeito que possui essas capacidades.

Partamos dos predicados designados à própria ação sob o título da imputabilidade: são predicados ético-morais ligados seja à idéia do bem, seja à de obrigação, que permitem julgar e avaliar as ações consideradas boas ou más, permitidas ou proibidas; quando esses predicados se aplicam reflexivamente aos próprios agentes, estes são ditos capazes de imputação. Assim, com a imputabilidade, a noção de sujeito capaz atinge sua

mais elevada significação, e a forma de autodesignação que ela implica inclui e de algum modo recapitula as formas precedentes de *sui-référence*.

Em um sentido estritamente jurídico, a imputação pressupõe um conjunto de obrigações delimitadas negativamente pela enumeração precisa das infrações à lei escrita, ao que corresponde a obrigação, no direito civil, de reparar a injustiça cometida e, no direito penal, de se submeter à pena. É considerado imputável o sujeito posto na obrigação de reparar os danos e de sofrer a pena.

Uma análise semântica conduz ao primeiro plano a metáfora da conta — inscrever a ação por assim dizer em uma conta; essa metáfora sugere a idéia de uma obscura contabilidade moral dos méritos e das falhas, como em um grande livro de contas com duas colunas, crédito e débito, visando uma espécie de balanço positivo ou negativo. Essa metáfora de um dossiê (*record*) moral permanece subjacente à idéia aparentemente banal de prestar contas e à idéia, aparentemente mais banal ainda, de prestar contas no sentido de relatar, de narrar, ao fim de uma espécie de leitura desse estranho dossiê-balanço. O que nos interessa aqui é a juridização da metáfora. O *Le Robert* cita a esse respeito um texto importante de 1771 (*Dictionnaire de Trévoux*): “Imputar uma ação a alguém é atribuí-la a ele como a seu verdadeiro autor, colocá-la por assim dizer em sua conta e torná-lo responsável por ela”. Reservemos por enquanto a questão da passagem da idéia de imputação para a idéia mais ampla de responsabilidade. Debrucemo-nos sobre a idéia de atribuir uma ação a alguém como a seu verdadeiro autor. Reencontramos nosso conceito de adscrição, no sentido de atribuição a alguém de um predicado específico, físico e psíquico, mas nós o encontramos moralizado e juridizado: trata-se de atribuir a alguém como a seu autor verdadeiro uma ação reprovável.

Essa juridização não poderia dissimular o caráter aporético, no plano de sua dupla articulação cosmológica e ética, dessa atribuição, cuja profundidade os antigos não podiam perceber. Devemos a Kant ter formulado a antinomia resultante do conflito entre dois usos antitéticos da causalidade. Na “Observação” que se segue ao enunciado da tese da causalidade livre, lemos o seguinte: “A idéia transcendental da liberdade está, na verdade, longe de formar o conteúdo inteiro do conceito psicológico desse nome, conceito que é em grande parte empírico; ela constitui unicamente o conceito da espontaneidade absoluta da ação como fundamento da imputabilidade dessa ação; mas com isso ela não deixa de ser

a verdadeira pedra do caminho da filosofia, que encontra dificuldades insuperáveis em admitir essa espécie de causalidade incondicionada” (A 448, B 476). A Doutrina do direito não dirá outra coisa: “Um fato [*Tat*] é uma ação na medida em que ela é considerada sob as leis da obrigação, por conseguinte, na medida em que o sujeito, nela, é considerado do ponto de vista da liberdade de seu arbítrio. O agente é, por esse ato, considerado o autor [*Urheber*] do efeito e este último, assim como a própria ação, pode lhe ser imputado caso se tenha tido previamente conhecimento da lei em virtude da qual uma obrigação pesa sobre cada uma dessas coisas [...] Uma pessoa é esse sujeito cujas ações são suscetíveis de imputação. A coisa é o que não é suscetível de imputação alguma”¹¹. A versão juridizada da imputabilidade acaba por dissimular sob os traços da retribuição o enigma da atribuição ao agente moral no plano cosmológico dessa causalidade incondicional denominada “espontaneidade da ação”¹².

Cabe à filosofia fenomenológica e hermenêutica encarregar-se da questão, assim colocada em suspenso, da autodesignação ligada à idéia de imputabilidade enquanto aptidão para a imputação. A passagem da idéia clássica de imputabilidade para a idéia mais recente de responsabilidade abre, a esse respeito, novos horizontes. A resistência que essa idéia opõe à eliminação ou ao menos à limitação da idéia de falta pelas de risco, de segurança, de prevenção é reveladora. A idéia de responsabilidade subtrai a de imputabilidade à sua redução puramente jurídica. Sua principal virtude é salientar a alteridade implicada no dano ou no prejuízo. Não que o conceito de imputabilidade seja estranho a essa preocupação, mas a idéia de infração tende a dar como contrapartida ao contraventor apenas a lei que foi violada. A teoria da pena que pode ser lida na Doutrina do direito, de Kant, sob o título “Direito de punir e de perdoar”, conhece apenas a violação da lei e define a pena pela retribuição, sendo o culpado merecedor da pena *em razão* apenas de seu crime enquanto violação da lei. Daí resulta a eliminação como parasitária de toda presta-

11. Immanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Première partie: *Doctrine du droit*, introd. e trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1976, Introduction générale, p. 97-98.

12. Não evocarei aqui as tentativas que foram feitas para combinar causalidades díspares em um modelo coerente com o fim de dar conta de fenômenos como a iniciativa ou a intervenção, consistindo em fazer corresponder uma ação que podemos realizar com as permissões e as ocasiões oferecidas por um sistema físico finito e relativamente fechado.

ção de conta seja da correção do condenado, seja da proteção dos cidadãos. A reparação sob a forma de indenização ou outra faz parte da pena, na qual um dos critérios é fazer o culpado *sofrer em razão* de sua falta. Esse fazer sofrer como réplica à infração tende a ocultar o primeiro sofrimento que é o da vítima. É na direção da vítima que a idéia de responsabilidade reorienta a de imputabilidade. A imputabilidade encontra assim seu outro do lado das vítimas reais ou potenciais de um agir violento.

Um dos aspectos dessa reorientação diz respeito à extensão da esfera de responsabilidade para além dos danos de que os atores e as vítimas supostamente são contemporâneos; ao introduzir a idéia de prejuízo, ligada à extensão no espaço e no tempo dos poderes do homem sobre o ambiente terrestre e cósmico, o “princípio-responsabilidade” de Hans Jonas equivale a uma remoralização decisiva da idéia de imputabilidade em sua acepção estritamente jurídica. No plano jurídico, declara-se o autor responsável pelos efeitos conhecidos ou previsíveis de sua ação, e entre estes os danos causados no entorno imediato do agente. No plano moral é pelo *outro homem*, outrem, que se é considerado responsável. Em virtude desse deslocamento de ênfase, a idéia do outrem vulnerável tende a substituir a de dano cometido na posição de objeto de responsabilidade. Essa transferência é facilitada pela idéia adjacente de carga confiada. É por um outro, cuja carga tenho, que sou responsável. Essa ampliação faz do vulnerável e do frágil, enquanto entidade remetida aos cuidados do agente, o objeto último de sua responsabilidade. Essa extensão ao outro vulnerável comporta, é verdade, dificuldades próprias que dizem respeito ao alcance da responsabilidade quanto à vulnerabilidade futura do homem e de seu ambiente: quanto mais se ampliam nossos poderes, mais se amplia nossa capacidade de lesar, e maior é nossa responsabilidade pelos danos. É aqui que a idéia de imputabilidade encontra seu papel moderador, graças à recordação de uma conquista do direito penal, a da individualização da pena. A imputação também tem sua sabedoria: uma responsabilidade ilimitada geraria indiferença, ao arruinar o caráter “meu” de minha ação. Entre a fuga à responsabilidade e suas conseqüências e a inflação de uma responsabilidade infinita, é preciso encontrar a justa medida e não deixar o princípio-responsabilidade derivar para longe do conceito inicial de imputabilidade e de sua obrigação de reparar ou de sofrer a pena, nos limites de uma relação de proximidade local e temporal entre as circunstâncias da ação e seus eventuais efeitos danosos.

A memória e a promessa

A problemática do reconhecimento de si atinge simultaneamente dois pontos culminantes com a memória e a promessa. Uma se volta para o passado, a outra para o futuro. Mas elas têm de ser pensadas conjuntamente no presente vivo do reconhecimento de si, graças a alguns traços que possuem em comum.

Em primeiro lugar, elas se inscrevem de modo original no ciclo das capacidades do homem capaz: fala-se, certamente, em poder lembrar-se e em poder prometer como se fala dos outros poderes; mas os verdadeiros problemas surgem quando a ênfase recai sobre o momento da efetuação: agora eu me lembro, agora eu prometo. Esse primeiro traço comum justifica um tratamento distinto do que é atribuído às capacidades precedentes.

Um outro traço digno de nota: no momento da efetuação, a memória e a promessa colocam-se de modos diferentes na dialética entre a mesmidade e a ipseidade, esses dois valores constitutivos da identidade pessoal: com a memória, a ênfase é posta na mesmidade, sem que a característica da

identidade pela ipseidade esteja totalmente ausente; com a promessa, a prevalência da ipseidade é tão maciça que a promessa é facilmente evocada como paradigma da ipseidade.

Por fim, e este traço não é o menos importante, ambas têm relação com a ameaça de um negativo constitutivo do conteúdo de sentido: o esquecimento para a memória, a traição para a promessa. Permitimo-nos tratar os diversos modos do poder fazer, da aptidão de poder dizer e poder fazer, da aptidão de narrar e até da imputabilidade, sem atribuir um peso igual aos não-poderes que lhes correspondem, o que seria criticável se, se tivesse de levar em consideração as dimensões psicológica, sociológica e sobretudo pedagógica do exercício efetivo dessas capacidades. Não podemos nos permitir esse tipo de impasse com a memória e a promessa; seu contrário faz parte de seu sentido: lembrar-se é não esquecer; cumprir uma promessa é não traí-la. Essa sombra do negativo acompanhará todos os nossos passos nesses dois registros da análise.

1. De que me lembro?

É digno de nota que seja com a memória que o vocábulo “reconhecimento/reconhecer”, tão rico em ramificações no plano lexicográfico, e de tão baixa presença no da semântica filosófica, chegue novamente à dignidade de filosofema de pleno direito com a questão do reconhecimento das imagens do passado. Já na introdução evocamos o “momento bergsoniano” do reconhecimento, e depois o “momento kantiano” da *Recognition* evocado no estudo precedente, e antes o “momento hegeliano” da *Anerkennung*. Será sob a grande égide de Bergson e de seu tema do “reconhecimento das imagens” que colocaremos este estudo. Com Bergson ressurgue com força a noção grega de *anámnesis*, com sua glória e suas armadilhas. No percurso que proponho, o “momento bergsoniano” coroará uma série de análises provenientes da pergunta “quê?” — de que me lembro — e da pergunta “como?” — como a recordação da lembrança garante a dinâmica da rememoração? Será com a pergunta “quem se lembra?” que o reconhecimento da lembrança se igualará ao reconhecimento de si. O momento bergsoniano selará essa aliança.

A anterioridade da pergunta “quê?” tornou-se familiar desde as análises colocadas sob o título do homem capaz em que o desvio pelo exterior precede regularmente o retorno sobre si mesmo. Essa ordem con-

vêm, além disso, à abordagem fenomenológica em geral, em virtude do princípio de intencionalidade que ainda é seu grande achado. Aplicado aos fenômenos mnemônicos, esse desvio pelo exterior leva à frente a lembrança como vertente “objetal” da memória.

A fenomenologia reata assim com uma distinção familiar à língua grega entre *mneme* e *anámnesis* consagrada pelo notável escrito de Aristóteles cujo título latino tornou-se familiar: *De memoria et reminiscencia*¹. A *mneme-memoria* designa a simples presença no espírito de uma imagem do passado concluído: uma imagem do passado vem-me ao espírito; a esse título, é um momento passivo — um *páthos* — oposto ao aspecto ativo da reminiscência, na qual nos concentraremos principalmente. Contudo, a *mneme-memoria* do tratado aristotélico merece que nos detenhamos em razão do paradoxo que sua análise evidencia, o enigma da presença em imagem de uma coisa ausente que essa imagem representa; o que está em jogo aqui é o estatuto epistêmico desse *eikón* que ao mesmo tempo está presente e vale por outra coisa que ele significa. Essa constituição icônica da imagem-lembrança não desaparecerá jamais de nosso horizonte. O *Teeteto*² havia procurado resolver a aporia ao conferir à idéia de impressão — de *tupos* — uma força explicativa, a despeito de seu caráter claramente metafórico: a idéia de impressão deixada na cera por um anel permanecerá ao longo dos séculos o modelo da idéia de traço cuja fortuna é conhecida graças às suas ramificações; desse modo, distingo três tipos de traço, os traços corticais de que tratam as ciências neuronais, os traços psíquicos das impressões que fizeram sobre nossos sentidos e nossa afetividade os acontecimentos que denominamos marcantes, até mesmo traumatizantes, e, por fim, os traços documentais conservados em nossos arquivos privados ou públicos. Deixo aqui o problema posto por essa diversidade de traços; retenho apenas a reduplicação do enigma da presença em imagem de um passado concluído que produz a idéia de traço: todos os traços, com efeito, estão no presente; e depende sempre do pensamento que o interpreta que o traço seja considerado traço de — do “choque” do anel que marca a cera — e assuma assim o estatuto altamente paradoxal do efeito de um impulso inicial, do qual ele

1. Esse pequeno tratado faz parte da coletânea de ensaios intitulada *Parva naturalia*. Refiro-me a *Aristotle on Memory*, trad. Richard Sorabji, Providence, Brown University Press, 1972.

2. 163 d ss. colocava em todo o seu rigor o enigma da presença de uma coisa ausente.

seria ao mesmo tempo o sinal: um efeito sinal de sua causa, tal é o enigma do traço.

É aqui que o problema do esquecimento surge como que de improviso; com efeito, o deciframento dos traços pressupõe que eles foram, como se diz, deixados. Essa simples palavra evoca seu caráter fugidio, vulnerável, revogável. Em suma, é uma propriedade da idéia de traço que ele possa ser apagado. Com essa idéia inquietadora da ameaça de apagamento dos traços, é a ameaça de esquecimento que se impõe. Certamente há muitas formas de esquecimento que não dizem respeito ao apagamento de traços, mas sim à astúcia e à má consciência; há também muitas aparências de apagamento que não concorrem senão para a dissimulação daquilo que permanece, pelo contrário, inapagável na experiência memorial. Ainda resta a ameaça de um esquecimento irremediável e definitivo que dá ao trabalho da memória seu caráter dramático. Sim, o esquecimento é o inimigo da memória, e a memória é uma tentativa às vezes desesperada para resgatar alguns destroços do grande naufrágio do esquecimento. Esse temor do esquecimento definitivo não é ignorado pelas *Confissões*, de Santo Agostinho, que abordaremos mais adiante.

2. A anamnese

Essa evocação rápida do esquecimento na vizinhança do momento de passividade da simples memória apareceu-me como a transição necessária da *mneme-memoria* para a *anámnesis-remiscentia*, à qual Aristóteles consagra o segundo capítulo de seu tratado. A luta contra o esquecimento não é a única razão de ser desse momento ativo da rememoração; é preciso acrescentar a ela o efeito de distanciamento no tempo que dá à recordação o aspecto de uma transposição de uma distância que suscita perguntas do tipo “há quanto tempo?” e expressões como “recentemente”, “antigamente”, “outrora”, “há muito tempo”. Todas elas expressões nas quais se dá a entender a própria passividade do passado, seu distanciamento do presente; a distância temporal tampouco pode ser dita sem um paradoxo que é refletido pela gramática: o passado é ao mesmo tempo o que não é mais e o que foi.

Quanto às operações de pensamento envolvidas nessa reconquista do passado, Aristóteles foi o primeiro a descrever sua dinâmica: possibilidade de percorrer o intervalo nos dois sentidos a partir de qualquer ponto do tempo tomado como baliza, predominância dos procedimentos asso-

ciativos que o empirismo britânico privilegiará, mas também recurso ao raciocínio e ao cálculo na avaliação dos lapsos de tempo decorridos. Mas Aristóteles não nos diz como obtemos a garantia de que nossa busca, no caso mais favorável, foi coroada de sucesso. Ora, essa garantia está ligada à experiência *princeps* do *reconhecimento*, do qual Bergson será o anunciador. Aristóteles demonstra ainda menos interesse por uma questão que só poderia nascer no quadro de uma filosofia do sujeito como as nossas: de que modo o reconhecimento do passado contribui para o reconhecimento de si? Esse será o grande avanço constituído pelo “momento bergsoniano” do reconhecimento.

Aquém dessa questão radical, o estudo da recordação teve três grandes momentos: com o associacionismo na época do empirismo inglês, com a psicanálise considerada em sua prática e em sua teoria e, por fim, com a fenomenologia husserliana. É interessante que alguma coisa do associacionismo tenha encontrado um eco na filosofia pós-cartesiana e sua tendência a tratar os fenômenos da memória na trilha da imaginação, ela própria tornada suspeita. Assim, pode-se ler na *Ética*, de Spinoza, na proposição XVIII do Livro II: “Se o corpo humano foi afetado uma vez por dois ou vários corpos simultaneamente, assim que a alma imaginar, mais tarde, um dos dois, recordar-se-á também dos outros”. É sob o signo da associação de idéias que é colocada essa espécie de curto-circuito entre memória e imaginação: se essas duas afecções estão ligadas por contigüidade, evocar uma delas — portanto imaginar — é evocar a outra — portanto lembrar-se. A memória, reduzida à recordação, opera assim na trilha da imaginação. Ora, a imaginação, tomada em si mesma, está situada no ponto baixo da escala dos modos de conhecimento, sob o título das afecções submetidas ao regime de encadeamento das coisas exteriores ao corpo humano, como salienta o escólio que se segue: “Esse encadeamento se dá seguindo a ordem e o encadeamento das afecções do corpo humano para distingui-lo do encadeamento das idéias que se dá seguindo a ordem do entendimento”. Essa declaração é ainda mais notável porque se pode ler em Spinoza uma magnífica definição do tempo, ou antes, da duração, como “continuação da existência”. É surpreendente que a memória não seja relacionada com essa apreensão do tempo.

Essa declaração de Spinoza, que dá uma grande vantagem ao mecanicismo, encontra sua contrapartida nas abordagens mais dinâmicas à qual a própria análise aristotélica da *anámnese* havia reservado um lugar. É aqui

o momento de reconhecer minha dívida para com a psicanálise, primeiro no nível de sua prática e em segundo lugar no de sua teoria. Partindo da prática, observa-se que o recurso ao sonho, tão característico da terapêutica freudiana, implica a recordação das lembranças diurnas, ao preço de todos os remanejamentos que essa transposição pressupõe; a consigna, que faz parte do pacto terapêutico, de “dizer tudo” vale como disciplina no exercício da recordação. Ao analisando é pedido que dê livre curso a essa recordação para que nela se insiram as operações de associação livre às quais, por sua vez, será aplicado o trabalho de interpretação. Ora, foram justamente as resistências encontradas por essa técnica que deram à teoria um apoio decisivo; o obstáculo encontrado no caminho da recordação foi atribuído às “resistências do recalçamento” que mantêm a “compulsão à repetição”, responsável pela estagnação do curso inteiro da cura. Não falarei nada aqui sobre o papel da transferência na tática de contornar as resistências; deter-me-ei antes na reformulação proposta por Freud do fenômeno da rememoração em termos de trabalho; assim, fala-se no “trabalho de rememoração”, que opera na contracorrente da compulsão à repetição.

Essas proposições da doutrina freudiana dizem respeito, no mais alto grau, à nossa reflexão sobre a relação entre memória e esquecimento. O esquecimento, como dissemos, acompanha cada fase de nossa reflexão sobre a memória; evocamos o esquecimento por ocasião do apagamento dos traços: sob essa forma definitiva, ele é irremediável. Ora, a psicanálise nos confronta com uma situação totalmente diferente: a situação em que o esquecimento aparente, o esquecimento no nível consciente, revela ser obra do recalçamento. Esse esquecimento ativo, que faz da rememoração um “trabalho”, é então inseparável da teoria do inconsciente, da qual ele se torna um anexo; paradoxos surpreendentes são então propostos, tais como “o inconsciente ignora o tempo”, “o inconsciente é indestrutível”. No nível da consciência, essas abordagens do esquecimento pela psicanálise são acolhidas ora com inquietação — o sujeito consciente não é então mestre de si mesmo?, como ainda se pode ser responsável pelos próprios atos? —, ora com confiança — no fim das contas, esqueceríamos menos do que temeríamos? Assim é rejuvenescido o velho par formado por *anámnese* e *lethé*, reminiscência e esquecimento.

É ainda à fase da recordação que vincularei os trabalhos mais conhecidos de Husserl sobre a memória, embora o admirável texto inédito

(volume XXIII das *Husserliana*), consagrado a toda a esfera do imaginário, tenha mais relação com o objeto da memória — a lembrança — que com a rememoração³. A lembrança, *Erinnerung*, é distinguida, com um cuidado e com uma paciência infinitos, de todos os tipos de imagens (no sentido popular da palavra) que compartilham com a lembrança o caráter de “presentificação” (*Vergegenwärtigung*), distinto da simples apresentação perceptiva; esse trabalho de distinção é considerável: uma coisa é “descrever” por um retrato um ser real mas ausente; uma outra é “fingir” a presença por meio da ficção; uma outra é fazer-se do mundo uma representação subjetiva ao modo da *Vorstellung* kantiana; uma outra é “figurar-se” o passado em imagens. Esse texto inédito constitui a meus olhos um modelo de descrição puramente fenomenológica.

Algo diferente ocorre com as *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*⁴. Não é a memória que é seu principal assunto, mas sim a constituição do tempo na e pela consciência, ela própria subtraída de toda naturalidade pela “redução” ou *epoché* transcendental. No quadro dessa fenomenologia transcendental de entonação idealista foi elaborada a distinção preciosa entre retenção, ou lembrança primária, e reprodução, ou lembrança secundária. Isolo essas páginas do resto da obra consagrada aos “graus de constituição” da consciência íntima do tempo, onde se apaga progressivamente o caráter “objetal” da constituição em favor da autoconstituição do fluxo de consciência.

A constituição de primeiro nível na qual me deterei é a de uma coisa que dura, com base no modelo do som que continua a ressoar, em seguida da melodia que rememoramos. A *epoché* certamente desnuda puros vividos, os “vividos do tempo”, mas com base na experiência de algo que dura. Coloca-se então a questão da persistência que faz que “o percebido permaneça presente durante um certo lapso de tempo, mas não sem se modificar” (Husserl, *Lições*, § 3). O que é permanecer para uma coisa que dura? Da percepção da duração de algo, a análise oscilará ulteriormente para o exame da duração da própria percepção, exceção feita à sua face “objetal”, graças a uma apreensão da duração inobjetivável.

3. *Husserliana*, XXIII (anotado HUA XXIII), *Phantasie, Bild, Bewusstsein, Erinnerung*, ed. e introd. Eduard Marbach, Dordrecht/Boston/London, Nijhoff, 1980.

4. Edmund HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Paris, PUF, 1964 (col. Épiméthée).

É aquém desse deslocamento de ênfase que ganha sentido a notável distinção entre retenção e relembração. A retenção ainda está na órbita do presente; ela consiste na experiência de começar, continuar e acabar para o mesmo objeto antes que ele “caia” no passado concluído. Há “retenção” no sentido de que há algo que se mantém na orla da percepção ao modo de uma cauda de cometa. Ora, essa retenção não possui nada de imaginário e participa ainda da percepção que deixa de se identificar com o instante que simplesmente passa. Husserl pode então falar em “modificação” interna da própria percepção para dizer que uma coisa, a mesma, começa, continua e cessa. A partir disso, todo escoamento não é senão “retenção de retenções” (ibid., § 11). Mas, em primeiro lugar, o “todo que acabou de passar” dá uma extensão temporal à percepção, que assim envolve em si mesma a distinção entre “impressional” e “retencional”, e portanto comporta um traço de negatividade, que prevalece com o “desaparecimento” ao qual replica a “reprodução” na lembrança secundária. Falar-se-á então, a justo título, de rememoração, sem confusão possível com a imaginação. É nesse ponto que as análises do tomo XXIII das *Husserliana* evocadas anteriormente vêm reforçar as das primeiras *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, mais familiares ao público instruído.

3. “Quem” se lembra?

A questão “quem” ainda não era marcada nas análises sobre a lembrança enquanto o “quê” da memória, e sobre a anamnese dos antigos e a recordação dos modernos enquanto constituindo o “como” da memória. Portanto, ainda falta tematizar o “quem” da memória, em vista do “momento bergsoniano” que fará coincidir o reconhecimento de si com o reconhecimento das imagens.

Podemos fazer remontar às *Confissões*, de Agostinho⁵, essa atenção ao sujeito da memória: “*Ego sum qui memini ego animus*” (*Confissões*, X, xvi, 25). Essa referência ao *ego* não é inesperada em uma obra construída com base na narrativa da conversão na primeira pessoa: como me tornei cristão? As reflexões sobre a memória dos Livros X e XI destacam-se assim do fundo de um discurso de *admissão*, cujo sentido não é esgotado pela

5. SANTO AGOSTINHO, *Confessions*, Desclée de Brouwer, Paris, 1962 (col. Bibliothèque augustinienne).

confissão no sentido litúrgico. Na tipologia dos atos de discurso, a admissão constitui uma categoria *sui generis*, como confirma a lexicografia: desse modo, o Robert vincula a admissão ao segundo grande grupo de acepções do vocábulo “reconhecer”, grupo definido pelo “considerar verdadeiro”.

O Livro X abre-se com um hino à memória; foi por meio da conhecida metáfora dos “vastos palácios da memória” que este livro se tornou célebre. Ela dá à interioridade o aspecto de uma espacialidade específica, a de um lugar íntimo: todas as coisas que nela estão “depositadas”, “a memória as recolhe, para evocá-las uma segunda vez caso necessário e repassá-las, em seus vastos abrigos, no segredo de inexplicáveis dobras” (X, VIII, 13). A recordação à minha maneira de tudo o que “evoco em minha memória” atesta que “é dentro [*intus*] que cumpro esses atos, na imensa corte do palácio de minha memória” (X, VIII). Imenso é com efeito o tesouro que a memória supostamente “contém”: imagens sensíveis, lembrança das paixões, mas também noções abstratas, seres inteligíveis, por fim memória de mim mesmo experimentando e agindo. Sim, grande é o poder da memória, a ponto de que “eu me lembro de ter me lembrado”. Em suma, “o espírito é também a própria memória” (X, XIV, 21).

Memória feliz, portanto? Certamente. Contudo, o esquecimento não cessa de perseguir esse elogio da memória e de seu poder, o esquecimento, esse predador do tempo, “o esquecimento que amortalha nossas lembranças [...]” (X, XVI, 25). Essa evocação do esquecimento é a ocasião de um emprego espontâneo do verbo “reconhecer”: “Se eu tivesse esquecido a realidade, evidentemente eu não seria capaz de reconhecer o que este som pode significar” (X, XVI, 24). Com efeito, o que é um objeto perdido — a dracma da parábola evangélica — senão algo que de uma certa maneira estava na memória? Aqui, encontrar é reencontrar, e reencontrar é reconhecer, e reconhecer é aprovar, portanto julgar que a coisa reencontrada é justamente a mesma que a coisa procurada, e portanto considerada esquecida: “Esse objeto estava perdido para os olhos: a memória o guardava” (X, XVIII, 27). Agostinho ousa o paradoxo: “Ora, o esquecimento, sem nos lembrarmos dele, não poderíamos de modo algum, ao ouvir o seu nome, reconhecer a realidade que ele significa: se assim é, é a memória que guarda o esquecimento” (X, XVI, 24). Com efeito, é a memória, no momento do reconhecimento do objeto esquecido, que confirma o esquecimento. Sofisma? Talvez. “E, no entanto, de qualquer modo, mesmo que essa maneira seja incompreensível e inexplicável, é

do próprio esquecimento que eu me lembro, tenho certeza, do esquecimento que aniquila nossas lembranças” (X, XVI, 25). Triunfo final do esquecimento, até mesmo na vitória sobre ele no nível das palavras?

O Livro XI reforça essa confissão da interioridade da memória atribuindo-lhe o que Aristóteles lhe negava, a medição direta pela memória do tempo decorrido, sem o desvio pela física do movimento, da qual o tempo, segundo Aristóteles, seria uma variável; tempo longo, tempo curto? é nossa alma que é sua medida: “Medimos os tempos quando eles passam” (XI, XXI, 27). Depois, é no espaço interior da alma que se desenvolve a famosa dialética entre *distentio* e *intentio*: distensão entre as três orientações do mesmo presente, presente do passado na memória, presente do futuro na antecipação, presente do presente na intuição (ou, como prefiro dizer, na iniciativa); mas intenção que atravessa as fases da recitação do poema preferido. A alma é como o tempo, ele próprio passagem do futuro para o passado através do presente.

Pode-se duvidar que Agostinho tenha conseguido contornar as dificuldades abraçadas por Aristóteles, tendo ele próprio dificuldade em inserir a distinção dos instantes e a apreciação dos intervalos na continuidade do movimento. Não é aqui o lugar para discutir isso. Além disso, não é intenção de Agostinho resolver o enigma do tempo, correndo o risco de fechar sobre si mesmo o triplo presente, mas sim abrir o instante para o alto na direção do *nunc stans* da eternidade divina. Portanto, não é graças a um artifício de composição que se deve atribuir a passagem da teoria da memória e do tempo dos Livros X e XI para os amplos comentários do Livro do Gênesis sobre a criação a partir do Livro XII. A horizontalidade do tempo, que é também a da narrativa, é recortada no presente pela verticalidade da eternidade.

Como essa é a principal preocupação de Agostinho nas *Confissões*, não se deveria esperar desse admirável poeta da confissão uma reflexão explícita sobre o caráter “meu” dessa memória que se diz na primeira pessoa. Basta-nos evocar o nascimento, com Agostinho e sob o signo da confissão, dessa tradição a que chamo, seguindo nisso Charles Taylor, falando de *inwardness* em *As fontes do the Self*⁶, a tradição do olhar interior.

6. Charles TAYLOR, *The Sources of the Self*, Harvard University Press, 1989; ed. fr.: *Les Sources du moi. La Formation de l'identité moderne*, trad. C. Melançon, Paris, Seuil, 1998 (col. La Couleur des idées).

Com John Locke⁷, a aura da confissão dá lugar à da reflexão. E é no âmbito da reflexão que a memória é interrogada. A esse deslocamento de ênfase e de interesse devemos a promoção da problemática da identidade, que não era a maior preocupação de Agostinho. Desse modo, nos é dada a ocasião de reencontrar a dialética da mesmidade e da ipseidade que havia encontrado anteriormente no conceito de identidade narrativa seu local privilegiado de exercício. Locke, evidentemente, ignora o conceito de identidade narrativa, que nos oferece o privilégio de uma leitura distanciada em relação ao texto desse brilhante advogado da identidade-mesmidade.

Locke é o inventor da seqüência que em conjunto formam as três noções de identidade, de consciência e de *self*.

Os vocábulos *consciousness* e *self* são na verdade uma invenção de Locke sob o controle do conceito de identidade. Para o próprio Descartes, o *cogito* não é um *self*, tampouco uma consciência. É digno de nota que, no título e em todo o argumento do famoso capítulo do *Ensaio*, de Locke, “identidade” seja oposta a “diversidade” no sentido de diferença. A afirmação da identidade resulta com efeito da comparação de uma coisa com outra, mas com a intenção de enfatizar a identidade de uma coisa consigo mesma, pela própria negação da alteridade: em termos formais, e feita abstração da escala das identidades que será percorrida, uma coisa é idêntica a si mesma no sentido em que “ela é a mesma que ela mesma e não uma outra” (§ 1). A expressão “e não uma outra” consagra a equação: idêntica é igual a mesma que si. Não se pode afirmar mais vigorosamente a solidariedade entre identidade e mesmidade. Em outras palavras, para Locke, não há nem mesmo uma sombra de diferença entre *idem* e *ipse*, para o si que é o mesmo que si mesmo. O corte importante na escala das identidades consideradas, desde as simples partículas até as árvores, os animais e por fim o homem, reside na “consciência”, sem nenhuma referência a qualquer substância subjacente. A consciência é por si só o que faz de cada pessoa um *self*. Aqui entra em cena a memória em virtude da extensão temporal da reflexão: “A identidade de uma determinada pessoa se estende até onde essa consciência pode atingir retrospectivamente toda ação ou pensamento passado; é o mesmo si, tanto agora

7. John LOCKE, Of Identity and Diversity, in *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, 2. ed., 1964, liv. II, cap. XXVII; ed. fr.: *Identité et différence*. L'Invention de la conscience, trad. Étienne Balibar, Paris, Seuil, 1998.

trama de vida; a mesmidade da reflexão e da memória não encontrará seu verdadeiro contraponto senão com a promessa, paradigma de uma ipseidade irredutível à mesmidade. Ao mesmo tempo em que é confrontada à diversidade interna suscitada pelas intermitências do coração, a ipseidade própria da promessa também será confrontada, em razão de sua dimensão intersubjetiva, a um outro tipo de diversidade, uma diversidade exterior, se assim nos permitirem falar, que consiste na pluralidade humana.

4. O momento bergsoniano: o reconhecimento das imagens

Escolhi encerrar esta busca sobre a contribuição da memória ao reconhecimento de si com Bergson, na expectativa de sua contrapartida na promessa. Com Bergson, o vocábulo “reconhecimento” é acolhido na família muito seletiva de seus usos filosóficos aceitos, entre a *recognition* kantiana, que encontrou seu espaço em nosso primeiro estudo, e a *Anerkennung* hegeliana, que constituirá a espinha dorsal de nosso terceiro e último estudo.

Os dois capítulos centrais de *Matéria e memória*⁸ se intitulam “Do reconhecimento das imagens. A memória e o cérebro” e “Da sobrevivência das imagens. A memória e o espírito”. Dois conceitos são assim colocados lado a lado: reconhecimento e sobrevivência. Também será como par que trataremos deles. Não é indiferente que seja no quadro de um remanejamento do problema clássico das relações entre a alma e o corpo — Bergson prefere falar de união da alma ao corpo (*Matière et mémoire*, p. 317) — que o par do reconhecimento das imagens e de sua sobrevivência seja projetado no centro da obra. A revolução operada no plano fundamental se deixa substituir no prolongamento de nossas proposições referentes à idéia de traço, onde distinguimos três tipos de traço: o traço cortical, que é da alçada das ciências neuronais, o traço psíquico, que se torna para Bergson o traço por excelência, e o traço documental, que faz o historiador ter interesse por arquivos. Com Bergson, tudo o que importa está na junção entre o segundo e o primeiro tipo de traço. A tese central de *Matéria e memória* a esse respeito é a de que o traço psíquico não

8. Henri BERGSON, *Matière et Mémoire*. Essai sur la relation du corps à l'esprit, in *Oeuvres*, Paris, PUF, 1963.

encontra explicação no traço cortical, pois o cérebro é um órgão de ação e não de representação. Assim liberado de sua referência cortical, o traço psíquico torna-se um problema auto-suficiente; esse problema encontra na idéia de sobrevivência sua formulação apropriada. A única via que permaneceu aberta para dar sentido à idéia de sobrevivência foi então a de ser elaborada em par com o conceito de reconhecimento. Foi desse modo que o reconhecimento foi elevado à dignidade de filosofema importante.

O que Bergson procura assim colocar no lugar de honra é o conceito antigo de *anmnesis* ou de *reminiscentia*, substituído por diversos vocábulos pela psicologia da recordação, da rememoração. Mas pede-se a ele que ofereça a chave daquilo que um filósofo contemporâneo chama de “questão mortal”, a saber, o velho problema da união da alma e do corpo, a união da alma ao corpo.

O próprio Bergson colocou, uma primeira vez, sua análise do reconhecimento das imagens como prolongamento da psicologia clássica da rememoração no ensaio intitulado “Esforço intelectual”, no qual o “esforço de memória” é um caso digno de nota⁹. A rememoração da lembrança enquanto “rememoração laboriosa” pertence a um vasto conjunto de fenômenos psíquicos caracterizados pela distinção entre duas atitudes, uma delas de tensão e a outra de relaxamento. A tensão, no caso da memória, está ligada à travessia de uma “série de planos de consciência” diferentes, “desde a lembrança pura, ainda não traduzida em imagens distintas, até essa mesma lembrança atualizada em sensações nascentes e em movimentos iniciados” (Bergson, *L'Énergie spirituelle*, p. 932). Nessa travessia dos planos de consciência, o trabalho de rememoração é guiado por aquilo que Bergson chama de “esquema dinâmico”, que tem como função indicar uma certa “direção do esforço”: “o esforço de memória parece ter como essência *desenvolver* um esquema, se não simples, ao menos concentrado, em uma imagem com elementos distintos ou mais ou menos independentes uns dos outros” (ibid., p. 940). Não estamos longe daquilo que Freud denominará trabalho de memória.

Nós nos aproximaremos ainda mais do que gosto de chamar de pequeno milagre do reconhecimento se discernirmos a solução do mais antigo enigma da problemática da memória, a saber, o da representação presente de uma coisa ausente. O reconhecimento consiste na resolução

efetiva desse enigma da presença da ausência graças à certeza que o acompanha: “É ela! É ele!”. O que faz do reconhecimento o ato mnemônico por excelência. Mas com isso o enigma não é tornado ainda mais impenetrável no plano especulativo? Se dizemos que a impressão-afecção originária permanece e se acrescentamos que é ela que torna possível o reconhecimento porque ela permanece, podemos nos perguntar como sabemos disso. A resposta consiste em dizer que se trata aqui de uma pressuposição totalmente retrospectiva. É preciso, pois, proceder seguindo a ordem inversa, do reconhecimento vivido para a persistência presumida. O raciocínio é o seguinte: foi preciso que permanecesse algo da primeira impressão para que eu me lembre agora. Se uma lembrança voltou, foi porque eu não a havia perdido; mas se, apesar de tudo, eu a reencontrei e a reconheci, foi porque sua imagem havia sobrevivido.

É preciso, portanto, retomar, em *Matéria e memória*, o problema no ponto em que o havia deixado o exame do esforço de rememoração: havíamos então postulado a existência da lembrança “pura” como um estado virtual da representação do passado anterior à sua vinda em imagens. É preciso agora atribuir a essa lembrança “pura”, além da virtualidade e da inconsciência, uma existência comparável à que atribuímos às coisas exteriores quando não as percebemos. A distinção entre o passado e o presente é dada no próprio reconhecimento em que os elementos retornam “com seu contorno, sua cor e seu lugar no tempo” (p. 234). Em suma, “o ato concreto por meio do qual reconhecemos o passado no presente é o *reconhecimento*” (p. 235). “Nossa lembrança”, observa Bergson, “permanece ligada ao passado por suas raízes profundas, e se, uma vez realizada, ela não fosse sentida em sua virtualidade original, se ela não fosse, ao mesmo tempo que um estado presente, algo que decide sobre o presente, jamais a reconheceríamos como uma lembrança” (p. 277). É o enigma completo da presença da ausência que é reafirmado: decidir sobre o presente, reconhecer *como* uma lembrança.

Ainda resta voltar do fato do reconhecimento rumo à presunção da sobrevivência: reconhecer uma lembrança é reencontrá-la. E reencontrá-la é presumi-la como principalmente disponível, se não acessível. Cabe, pois, à experiência do reconhecimento remetê-la a um estado de latência da lembrança da impressão primeira cuja imagem teve de se constituir ao mesmo tempo que a afecção originária: pois como um presente qualquer se tornaria passado se ele não se tivesse constituído como passado ao mesmo

tempo em que era presente? Esse é o paradoxo mais profundo da memória. O passado é “contemporâneo” do presente que ele *foi*. A sobrevivência, assim, não é percebida por nós; nós a pressupomos e acreditamos nela: esse é o sentido da latência e da inconsciência das lembranças conservadas do passado. É a verdade profunda da *anámnesis* grega: procurar é encontrar, e reencontrar é reconhecer o que se aprendeu anteriormente. Segundo a forte expressão de Aristóteles ao falar da anamnese, “a memória é passado”. Freud tampouco contestará Bergson sobre a indestrutibilidade do passado. O próprio Bergson concordou: “Nossa idéia de uma conservação integral do passado encontrou cada vez mais sua verificação empírica no vasto conjunto de experiências instituído pelos discípulos de Freud”¹⁰. É preciso então ir até o paradoxo extremo: essa presunção de um passado indestrutível que se prolonga incessantemente no presente nos dispensa de procurar onde a lembrança é conservada: “Ela conserva a si mesma” (Bergson, *La pensée et le mouvant* [O pensamento e o movente], p. 1.315). Essa autoconservação é a própria duração. Sem dúvida é preciso suspender o que Bergson chama de “atenção à vida” e entregar-se a um pensamento sonhador para aproximar-se da verdade desse paradoxo: “Um ser humano que *sonharia* sua existência em vez de vivê-la teria, sem dúvida, sob seu olhar, a todo momento, a multidão infinita dos detalhes de sua história passada” (Bergson, *Matière et mémoire*, p. 295). Poder-se-ia falar aqui em memória meditante, no sentido do alemão *Gedächtnis*, distinto de *Erinnerung*.

É nessa memória meditante que coincidem o reconhecimento das imagens do passado e o reconhecimento de si mesmo.

5. A promessa

Falemos novamente sobre as razões que nos conduziram a formar um par com a memória e a promessa na ponta da problemática do reconhecimento de si.

Em primeiro lugar, está claro que uma delas, voltada para o passado, é retrospectiva; a outra, voltada para o futuro, é prospectiva. Juntas, e graças às interferências que apresentaremos, sua oposição e sua complementaridade dão uma amplitude temporal ao reconhecimento de si, fundado ao mesmo tempo em uma história de vida e em compromissos

de futuro de longa duração. É o aspecto reencontrado da concepção agostiniana do tempo, cuja distensão provém da divergência íntima no presente, dividido entre o presente do passado ou memória, o presente do futuro ou expectativa, e o presente do presente (que, ao contrário de Agostinho, será colocado por mim, em conformidade com uma filosofia do agir, sob o signo da iniciativa em vez de sob o signo da presença).

O tratamento da memória colocou na segunda posição a solução diferente trazida ao tratamento da identidade por essas duas instâncias: a memória que está do lado da identidade-mesmidade, a promessa que serve de exemplo paradigmático à ipseidade. A esse respeito, a fenomenologia da promessa se vinculará à da identidade narrativa, na qual essa dialética encontrou sua primeira expressão.

Colocarei em um ponto mais elevado na ordem de importância a relação com o negativo colocada anteriormente na terceira posição: a memória e a promessa têm de se confrontar com um contrário que é para cada uma delas um inimigo que pode ser qualificado de mortal, o esquecimento para a memória, a traição para a promessa, com suas ramificações e suas astúcias. O poder de não manter a palavra é parte integrante do poder prometer e convida a uma reflexão de segundo grau sobre os limites internos da atestação da ipseidade, portanto do reconhecimento de si.

Uma menção especial deve ser feita à alteridade que parece própria da promessa, ao contrário da memória, que é fortemente marcada pela “minhidade” que salienta seu caráter insubstituível. A relação com o outro é tão forte na promessa que esse traço poderá marcar a transição entre o presente estudo e o estudo seguinte, consagrado ao reconhecimento mútuo.

Darei início à fenomenologia da promessa lembrando um traço comum do lado da memória que foi salientado muito cedo. Ele diz respeito à relação entre a capacidade e o exercício efetivo. Certamente é legítimo falar em poder prometer, nos termos em que Nietzsche fala nisso em um texto que citaremos mais adiante; a esse título, esse poder prometer faz uma seqüência com os poderes enumerados sob a rubrica do homem capaz; a promessa se dá assim ao mesmo tempo como uma nova dimensão da idéia de capacidade e como a recapitulação dos poderes anteriores: teremos a oportunidade de observar que poder prometer pressupõe poder dizer, poder agir sobre o mundo, poder narrar e formar a

idéia da unidade narrativa de uma vida, por fim, poder imputar a si mesmo a origem dos próprios atos. Mas é no ato por meio do qual o si se engaja efetivamente que se concentra a fenomenologia da promessa.

Essa fenomenologia se desenvolve em dois tempos: no primeiro deles, enfatiza-se a dimensão lingüística do ato de prometer enquanto ato de discurso; no segundo, induzido pelo primeiro, é a característica moral da promessa que passa para o primeiro plano.

Mantendo-nos durante algum tempo no plano lingüístico, aqui é o lugar de recordar que os atos ilocutórios “são as principais unidades de significação literal no uso e na compreensão das línguas naturais”¹¹. Depois de Austin e Searle, sabe-se que as condições de verdade dos enunciados declarativos, na linha da lógica fundada por Frege e Russell, não esgotam toda a significação das frases de nosso discurso. Na realização de atos ilocutórios — como asserções, perguntas, declarações, pedidos, promessas, agradecimentos, ofertas e recusas —, significações não amputadas são comunicadas a alocutores no momento da enunciação, e a força ilocutória se insere no conteúdo proposicional. Significação e uso são aqui indissociáveis.

A promessa pertence aos atos executivos que são assinalados por verbos fáceis de ser reconhecidos no léxico. Ao se ouvir esses verbos, fica claro que eles “fazem” o que dizem; é o caso da promessa: quando diz “eu prometo”, o locutor é efetivamente “engajado” em uma ação futura. Prometer é ser efetivamente engajado em “fazer” o que a proposição enuncia¹². O que retenho para a etapa seguinte é a dupla caracterização da promessa; o locutor não se limita a “colocar-se sob uma certa obrigação de fazer o que diz”: essa relação é apenas uma relação do si consigo mesmo. O engajamento é em primeiro lugar “em relação ao alocutário”; é um engajamento em “fazer” ou em “dar” algo considerado bom para ele. Em outras palavras, a promessa não tem somente um destinatário mas também um beneficiário. É por causa dessa cláusula do benefício

11. Daniel VANDERBEKEN, *Les Actes de discours*, Paris, Pierre Mardaga, 1998, p. 7.

12. Cito a definição de Vanderbeken: prometer “é o verbo de engajamento por excelência. Entretanto, uma promessa é um ato de discurso de tipo engajador dotado de traços razoavelmente particulares. Em primeiro lugar, quando se promete, há um engajamento, em relação ao alocutário, de fazer ou de dar-lhe algo pressupondo que isso é bom para ele (condição preparatória especial). Em segundo lugar, uma promessa só é completada se o locutor chega a se colocar sob uma certa obrigação de fazer o que diz. Esse modo promissivo especial de realização aumenta o grau de poder” (ibid., p. 176).

que a análise lingüística suscita a reflexão moral. Ainda uma observação sobre a definição proposta: aquilo em que o locutor se engaja é fazer ou dar, não experimentar emoções, paixões ou sentimentos; como Nietzsche observa em um de seus textos sobre a promessa: “Podem ser prometidos atos, mas não sentimentos, pois estes são involuntários”¹³. Nesse sentido, não se pode prometer amar. À pergunta “o que se pode prometer?”, a análise do ato ilocutório traz uma resposta limitada: fazer ou dar.

A referência moral é suscitada pela própria idéia de *força* implicada na análise precedente: de onde o enunciador de uma promessa pontual retira sua força de poder se engajar? De uma promessa mais fundamental, a de manter a palavra em todas as circunstâncias; pode-se falar aqui da “promessa anterior à promessa”. É justamente ela que dá a cada promessa seu caráter de engajamento: engajamento em relação a... e engajamento em... E é a esse engajamento que está ligado o caráter de ipseidade da promessa que encontra em certas línguas o apoio da forma pronominal do verbo: eu me engajo em... Essa ipseidade, ao contrário da mesmidade típica da identidade biológica e de caráter do indivíduo, consiste em uma vontade de constância, de manutenção de si, que coloca sua chancela sobre uma história de vida confrontada à alteração das circunstâncias e às vicissitudes do coração. É uma identidade mantida apesar de..., a despeito de..., de tudo o que inclinaria a trair a sua palavra. Essa manutenção escapa ao traço desagradável da obstinação, quando assume a forma de uma disposição habitual, modesta e silenciosa em relação à palavra dada. É o que na amizade se chama de fidelidade. Mais adiante falaremos sobre qual patologia pode macular o que apresenta o caráter de uma virtude enquanto excelência ligada a uma disposição habitual, geradora, segundo o vocabulário de Aristóteles, de “desejo deliberado”.

Primeiramente será preciso celebrar a grandeza da promessa, como Agostinho o fez em relação à memória e a seus vastos abrigos.

A grandeza da promessa patenteia-se em sua confiabilidade. Mais precisamente, é da confiabilidade habitual ligada à promessa anterior à promessa que cada promessa pontual extrai sua credibilidade em face do beneficiário e da testemunha da promessa. Essa distinção fiduciária prolonga no plano moral a análise lingüística da força ilocutória que unia o

13. Friedrich NIETZSCHE, *Humain trop humain*, Liv. II: *Histoire des sentiments moraux*, in *Oeuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1971, t. VII, p. 251.

engajamento *em relação* ao alocutário ao engajamento *em* fazer por meio do qual o locutor se coloca sob uma obrigação que o vincula.

Esse aspecto fiduciário é comum à promessa e ao testemunho, o qual, em uma de suas fases, inclui um momento de promessa. Esse primo da promessa ocupa um grande lugar na conversação ordinária, na barra do tribunal e na pesquisa do historiador. Enquanto na promessa o enunciador se engaja em fazer algo em favor do alocutário, o testemunho pertence, quanto à sua força ilocutória, ao tipo *assertivo*, cuja lista é longa¹⁴. O testemunho é uma espécie de declaração, de certificação, com a intenção perlocutória de convencer o alocutário, isto é, de fazer com que ele fique “seguro”. No testemunho duas vertentes são articuladas uma à outra: por um lado, seu enunciado consiste na asserção da realidade factual de um acontecimento relatado; por outro, ele comporta a certificação ou a autenticação da declaração da testemunha por seu comportamento ordinário, o que denominávamos confiabilidade no caso da promessa. A especificidade do testemunho consiste em que a asserção de uma realidade à qual a testemunha declara ter assistido é casada com a autodesignação do sujeito que testemunha. Ora, esta se inscreve em uma relação dialogal. É diante de alguém que a testemunha atesta a realidade de uma cena. Essa estrutura dialogal do testemunho imediatamente faz ressaltar sua dimensão fiduciária. A testemunha pede que acreditem nela. Se ela é testemunha ocular, não se limita a dizer: “Eu estava lá”, mas acrescenta: “Creiam em mim”. A certificação do testemunho só fica completa quando este é não apenas recebido mas também aceito e eventualmente registrado. Com isso, ele não é apenas certificado, também é acreditado. Surge então uma pergunta: até que ponto o testemunho é confiável? Essa pergunta coloca na balança a confiança e a desconfiança. É aqui que entra em cena a confiabilidade ordinária da testemunha enquanto homem de promessa, à espera da confirmação ou infirmação que surge da confrontação de um testemunho com outro. Como a promessa não se baseia em um elemento declarativo, ela tem como teste unicamente sua execução efetiva: a manutenção ou não da palavra dada. Embora diferente em sua estrutura, o testemunho eventualmente recorre à promessa caso se peça à testemunha que renove seu depoimento. Desse modo, a testemunha é alguém que promete testemunhar novamente.

14. Cf. VANDERBEKEN, *Les Actes de discours*, p. 167 ss.

Essa dimensão fiduciária, comum ao testemunho e à promessa, estende-se além da circunstância de seu exercício. Por seu caráter habitual, a confiança no testemunho e na promessa reforça a instituição geral da linguagem, cuja prática usual engloba uma cláusula tácita de sinceridade e, se nos permitem dizer, de caridade: quero acreditar que você significa o que diz.

Hannah Arendt¹⁵ levou o elogio da promessa ao ponto de fazê-la carregar uma parte do peso da credibilidade geral das instituições humanas, levando-se em consideração as fraquezas das quais sofrem os negócios humanos em sua relação com a temporalidade. A promessa, ligada ao perdão, permite que a ação humana “continue”: ao *desligar*, o perdão responde à irreversibilidade que arruína a capacidade de responder de modo responsável às conseqüências da ação; o perdão é o que torna possível a reparação. Ao *ligar*, a promessa responde à imprevisibilidade que arruína a confiança em um curso esperado de ação, tornando-se pano de fundo da confiabilidade do agir humano. A relação que estabelecemos entre a memória e a promessa responde, em um certo sentido, à que Hannah Arendt estabelece entre o perdão e a promessa na medida em que o perdão faz da memória inquieta uma memória pacificada, uma memória feliz.

É chegado o momento de evocar a face sombria da promessa: ao esquecimento do lado da memória corresponde, como já sugerimos antes, a traição do lado da promessa. Poder prometer é também poder romper a própria palavra. Esse poder, ou antes, esse poder de não é tão banal e tão esperado que convida a ultrapassar a indignação e a reprovação que ele suscita e a articular, em uma reflexão de segundo grau, algumas dúvidas que podem desmascarar as fraquezas secretas desse poder prometer, que vimos como encarregado de remediar certas fraquezas inerentes à condução dos negócios humanos.

A desconfiança sobre uma armadilha que diz respeito à constância na manutenção de si une-se ao exame moral da promessa, como atesta o elogio ambíguo que Nietzsche procura sutilmente transformar em denúncia no início da segunda dissertação da *Genealogia da moral*: “Criar um animal que possa prometer não é a tarefa primordial que a natureza

15. Hannah ARENDT, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958; ed. fr.: *Condition de l'homme moderne*, pref. Paul Ricoeur, Paris, Calmann-Lévy, 1961, 1983.

deu a si mesma em relação ao homem? Não é esse o verdadeiro problema do homem?”¹⁶ Mas se o ato de prometer define o que há de mais humano, no homem, toda desconfiança a seu respeito só pode gerar efeitos devastadores na escala da condição moral do homem em seu conjunto. A desconfiança nietzschiana aponta, desde a evocação da força ainda mais profundamente enraizada na vida, cujos efeitos o poder prometer compensa, a saber, “para a força de esquecer”; um jogo de forças inquietador se estabelece: ao esquecimento, aposta de uma saúde robusta, opõe-se “uma faculdade contrária, a memória, com a ajuda da qual, em casos determinados, o esquecimento é suspenso — a saber, nos casos em que se trata de prometer”. Não se esperava que a promessa, que nossa própria análise situou como oposta à memória, reaparecesse aqui no âmbito da memória, mas de uma memória inédita, a “memória da vontade”, dessa vontade “que persiste em querer o que ela uma vez quis”. Na verdade, não é à fenomenologia da memória que se faz apelo aqui, mas à da vontade em sua forma obtusa e obstinada. Ora, não é essa vontade que mobiliza a promessa da promessa sob os traços da constância, enquanto ela permanece indiscernível da autêntica manutenção de si. Ora, Nietzsche leva ainda mais longe a ponta de seu estilete: não é essa memória da vontade que torna o homem “calculável, regular, necessário”, “inclusive na representação que ele faz de si mesmo, com o fim de poder finalmente, como faz alguém que promete, responder sobre si mesmo como futuro”? O aparente elogio inicial perde toda ambigüidade assim que se descobre o panorama inteiro dos horrores morais: “a falta”, “a má consciência” e “o que se parece com elas”.

Como outros discursos de Nietzsche, este tem de ser tomado como um aviso: a espécie de domínio de si que a glória da ipseidade parece proclamar revela ser também um engodo, que pode chegar a conferir à promessa a mesma espécie de pretensão ao domínio do sentido que o reconhecimento-identificação aplicado ao alguma coisa em geral havia podido alimentar em nosso primeiro estudo.

Por isso é urgente buscar no próprio exercício da promessa as razões de uma limitação interna que colocaria o reconhecimento de si mesmo no caminho do reconhecimento mútuo.

16. Friedrich NIETZSCHE, *La Généalogie de la Morale*, segunda diss., in *Oeuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. VII, p. 251.

Proponho, esquematicamente, alguns remédios para essa patologia secreta do poder prometer.

Em primeiro lugar, procurar não presumir demais do próprio poder, não prometer demais. É em sua própria vida e em sua própria identidade narrativa que o homem da promessa pode encontrar os conselhos que o colocariam sob a proteção do adágio grego: “Nada em excesso!”

Em segundo lugar, recordando Gabriel Marcel e sua defesa da “fidelidade criativa”, colocar o maior distanciamento possível entre a “manutenção de si” e a “constância” de uma vontade obstinada, ao preço de uma paciência benevolente em relação aos outros e a si mesmo.

Mas, sobretudo, inverter a ordem de prioridade entre aquele que promete e seu beneficiário: primeiramente um outro conta comigo e com a fidelidade à minha própria palavra; e eu respondo à sua expectativa. Volto aqui às minhas observações sobre a relação da responsabilidade com o frágil em geral, enquanto confiado à minha guarda.

Por fim, restaria ressituar as promessas de que sou autor no âmbito das promessas das quais fui e ainda sou beneficiário. Não se trata apenas dessas promessas fundadoras, das quais a promessa feita a Abraão constitui o paradigma, mas dessa série de promessas nas quais culturas inteiras e épocas particulares projetaram suas ambições e seus sonhos, muitas das quais foram promessas não cumpridas. De tais promessas também sou o continuador comprometido.

4

Capacidades e práticas sociais

Nesta última seção de nosso segundo estudo, lançaremos uma ponte entre as formas individuais das capacidades e formas sociais suscetíveis de fazer a transição entre o reconhecimento de si e o reconhecimento mútuo. Nessa acepção ampliada, as capacidades em questão não são mais atestadas unicamente pelos indivíduos, mas reivindicadas por coletividades e submetidas à apreciação e à aprovação públicas.

Que se trate fundamentalmente de poder de agir, no sentido da *agency* de língua inglesa, está aqui o vínculo forte com tudo o que foi dito anteriormente. Com isso, as modalidades de reconhecimento são profundamente transformadas: sob os vocábulos apreciação e aprovação, o reconhecimento-atestação cede espaço a formas de justificação ético-jurídicas que colocam em causa a idéia de justiça social, como veremos com a idéia mais avançada de “capabilidades”, que devo ao economista Amartya Sen e que ele relaciona diretamente com a idéia de direitos na expressão complexa *rights and capabilities* (ou *rights and agency*). Esse par conceitual notável constituirá a forma mais elaborada das capacidades sociais evocadas nesta

seção. Ela oferecerá ao mesmo tempo a transição mais apropriada do reconhecimento de si ao reconhecimento mútuo no terceiro estudo, colocado sob o patrocínio da *Anerkennung* de origem hegeliana.

Não surpreenderá o caráter heterogêneo da enumeração das formas de capacidade social agrupadas aqui: sua própria diversidade, que se deve ao caráter heteróclito do referente convencionado das disciplinas envolvidas, contribui com o efeito de convergência que resulta de sua referência última ao mesmo fundo antropológico, a saber, a caracterização do humano em geral pelo poder de agir, pela *agency*. Essa referência nem sempre é explícita: mas isso não faz que ela seja menos constitutiva do alicerce a partir do qual as disciplinas envolvidas divergem.

1. Práticas sociais e representações coletivas

Para não me afastar das disciplinas que me são mais familiares, a saber, as históricas, procurarei em uma das escolas da historiografia francesa contemporânea um primeiro argumento em favor da idéia de capacidade social. Refiro-me aqui à tentativa de um dos sucessores de Fernand Braudel na direção dos *Annales*, Bernard Lepetit¹, de referir às práticas sociais, enquanto componentes do agir em comum, a esfera das representações que os homens fazem de si mesmos e de seu lugar na sociedade.

Para avaliar a mudança de frente operada pelo autor, é preciso partir das dificuldades encontradas pelos historiadores quando quiseram acrescentar à história econômica e à história social e política uma terceira dimensão relativa aos fatos culturais, no sentido mais amplo da palavra “cultura”, que não há motivo para opor, nesse contexto, à civilização. Não se tratava menos de retomar sob uma nova perspectiva os problemas colocados — na virada do século XIX para o XX, em termos de mentalidades — pelos historiadores influenciados pela sociologia de Durkheim e de Lévy-Brühl. Essa noção tinha a vantagem de abarcar aproximadamente o mesmo campo que o termo *Weltanschauungen* (ou “visões do mundo”), em uso nas escolas alemãs de psicologia social. Contudo, ela tinha como desvantagem, além de sua imprecisão, exibir um parentesco embaraçoso com a idéia de pensamento “primitivo” ou “pré-lógico”, com seu cortejo de superstições e

1. Bernard LEPETIT (org.), *Les Formes de l'expérience*. Une autre histoire sociale, Paris, Albin Michel, 1995 (col. L'évolution de l'histoire).

sobrevivências “místicas”². Mas o que fazia falta à noção de mentalidade era não deixar aparecer seu vínculo com o campo das práticas sociais. A substituição do termo “mentalidade” pelo termo “representação”, a despeito das novas ambigüidades que a palavra suscita, abria o caminho para uma investigação sobre a coordenação dessa esfera de fenômenos acessíveis à descrição e à explicação historiográficas com o resto do campo histórico.

É aqui que intervém a revolução conceitual proposta por Bernard Lepetit em *Les formes de l'expérience. Un autre histoire sociale* (As formas da experiência. Uma outra história social). A reinterpretação do papel atribuído às representações coletivas pressupunha uma reorientação mais fundamental da missão do historiador.

O objetivo explícito de Bernard Lepetit, como dá a entender o título do artigo-programa “História das práticas e prática da história”, é duplo. Por um lado, a idéia de práticas sociais é elevada ao grau de referente privilegiado da historiografia; por outro, a própria ciência histórica assume o estatuto de disciplina pragmática; estabelece-se assim uma relação de congruência entre as práticas enquanto objeto da história e enquanto operação historiográfica.

É sob a condição dessa dupla mudança de rumo que uma seqüência original pode ser oferecida à história das mentalidades não mais como simples apêndice à história econômica, social e política, mas a título de universo de representações solidárias das situações nas quais elas são ativadas.

Esse vínculo entre representações e práticas sociais se expressa no papel de mediação simbólica que as primeiras exercem quando as segundas têm um conteúdo determinado, a saber, a instauração do vínculo social e das modalidades de identidade que estão ligadas a ele. As representações não são, pois, idéias flutuantes que se movem em um espaço autônomo, mas, como acabamos de dizer, mediações simbólicas que contribuem para a instauração do vínculo social; elas simbolizam identidades que conferem uma configuração determinada a esses vínculos sociais em instauração. De acordo com isso, é preciso assentir que “as identidades sociais ou os vínculos sociais não têm natureza e sim apenas usos”. O sentido dessa fórmula se esclarece se deixamos precisa a idéia de ins-

2. Geoffrey E. R. LLOYD fez uma crítica impiedosa dessa idéia em *Demystifying Mentalities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; ed. fr.: *Pour en finir avec les mentalités*, trad. F. Regnot, Paris, La Découverte/Poche, 1996 (col. Sciences humaines et sociales).

tauração do vínculo social por meio da idéia de *acordo*, como conteúdo da busca de identidade: é importante, diz Lepetit, “reorientar as hierarquias de questões a partir de uma delas, a questão do *acordo*, acordo entre sujeitos, sobre os sujeitos e sobre as coisas: saber como o acordo social é feito, fracassa em ser feito ou se desfaz” (*Les formes de l'expérience*, p. 15).

Aconteça o que acontecer com a ambição expressa por Bernard Lepetit não apenas de reorientar mas também de lembrar a disciplina em seu conjunto, após a crise do modelo braudeliano, sob o signo da razão pragmática, procurarei ampliar o conceito de capacidades resultante dessas modificações.

A idéia de capacidades sociais encontra sua justificação no acoplamento entre representações coletivas e práticas sociais. Por um lado, a esfera das representações detém o papel de mediador simbólico e conduz assim ao primeiro plano a questão da identidade das entidades sociais em jogo. Por outro, o campo das práticas sociais coloca no lugar de honra o agente da mudança, o protagonista social, tanto no plano coletivo como no plano individual. Pode-se falar aqui em capacidades de gerar história, isto é, segundo a terminologia própria de Bernard Lepetit, a capacidade de instaurar vínculos sociais sob a figura das identidades ligadas a eles. Poder-se-ia falar também em competência representando a si mesma, reconhecendo-se, nas identidades que ela gera no plano societal.

Essa abordagem interessante das relações entre representações coletivas e práticas sociais, à qual devemos a extensão da idéia de capacidades individuais à de capacidades societais, encontra um reforço na consideração da noção de “jogos de escalas” e de mudanças de escalas na historiografia³. Essa noção faz parte da revisão dos modelos cronológicos elaborados anteriormente pela disciplina, quer se trate dos entrelaçamentos em Labrousse das estruturas e das conjunturas ou da sobreposição em Braudel da longa duração própria de uma geo-história quase imóvel, da duração média própria das instituições e estruturas sociais, e da duração breve dos acontecimentos contingentes. A idéia de jogos de escalas e seu corolário, a de mudanças de escalas, traz consigo a idéia de uma variação de ponto de vista que interessa à nossa pesquisa sobre as formas societais da idéia de capacidade. A idéia-chave é que em diferentes escalas não são

3. Jacques REVEL (org.), *Jeux d'échelles*. La Microanalyse à l'expérience, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 1996.

vistas as mesmas coisas: ao contrário do uso da noção de escala na cartografia, no urbanismo, na arquitetura, os recortes feitos em escalas diferentes da mudança social são incomensuráveis. Assim, o que o olhar do historiador encontra na escala macro-histórica são antes as estruturas de longa duração, mas sobretudo estruturas anônimas, normas experimentadas como coerções pelos protagonistas das práticas sociais, quando não são modelos de comportamentos progressivamente interiorizados à revelia dos indivíduos socializados, como é o caso dos modelos de “civildade”, cujo percurso é seguido por Norbert Elias, desde os comportamentos “de corte” até o controle das paixões no plano da intimidade individual⁴. Na escala micro-histórica, escolhida pelos italianos da *microstoria*, vê-se o surgimento de estratégias aldeãs, familiares ou individuais, confrontadas a realidades econômicas opacas, a relações hierárquicas indecifráveis vistas de baixo. Para esses indivíduos e seu ambiente social próximo, a questão é reduzir uma incerteza que ultrapassa a imprevisibilidade ordinária do futuro e provém, segundo uma observação de Jacques Revel, “da consciência permanente de dispor de informações limitadas sobre as forças em ação no meio social no qual se deve agir”⁵.

Esta é, para nossa própria investigação, a fecundidade da idéia dos “jogos de escalas”: ela é a ocasião para reconstruir os recursos de inovação dos agentes sociais cujo poder de agir no plano social é como que desnudado nas circunstâncias de incerteza.

2. Reconhecimento e identidades coletivas

A exploração das formas sociais do poder de agir no quadro da história cultural das representações coletivas parece não fazer referência à idéia de reconhecimento sob sua forma reflexiva. Entretanto, do mesmo modo que ao seguir Bernard Williams adotamos a expressão “reconhecimento de responsabilidade” para designar a maneira pela qual os heróis

4. Norbert ELIAS, *Die Höfische Gesellschaft*, Neuwied/Berlin, Hermann Luchterand Verlag, 1969; ed. fr.: *La Société de cour*, trad. Pierre Camitzer e Jeanne Etoré, Paris, Calmann-Lévy, 1974; pref. Roger Chartier: Formation sociale et économie psychique. La société de cour dans le procès de civilisation, Paris, Flammarion, 1985, reed. p. XXXVIII (col. Champs).

5. Cf. seu prefácio à edição francesa do livro de Giovanni LEVI, *Le Pouvoir au village*. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVI^e siècle, Paris, Gallimard, 1989 (col. Bibliothèque des histoires). Ed. orig.: *L'eredità immateriale*. Carriera di un esorcista nel Piemonte del seicento, Torino, Einaudi, 1985.

da epopéia e da tragédia gregas debatem consigo mesmos em seus planos de ação, procurarei no exercício da competência dos agentes da mudança social o ponto de ancoragem de um reconhecimento comparável de responsabilidade. Esse ponto sensível situa-se, para retomar o vocabulário de Bernard Lepetit, na articulação entre a instauração do vínculo social, tomado como o que está em jogo nas práticas sociais, e as representações coletivas que constituem suas mediações simbólicas. Ora, o que essas representações simbolizam são justamente identidades nas quais se atam os laços sociais em instauração.

Sabemos, desde as primeiras páginas deste livro, que a idéia de reconhecimento possui um vínculo privilegiado com a de identidade, quer se trate, como no primeiro estudo, de reconhecimento-identificação de algo em geral ou, na parte do presente estudo consagrada às capacidades individuais, do reconhecimento-atestação. Dir-se-á que há uma grande distância entre as identidades que implicam capacidades pessoais e as identidades que dizem respeito à instauração do vínculo social. No primeiro caso, tratava-se do reconhecimento-atestação. Ora, a identidade dos atores sociais engajados em uma ação coletiva não se deixa expressar tão diretamente em termos de reconhecimento-atestação, mesmo se se leva em consideração a complexidade das articulações induzidas pela diversidade das capacidades em jogo. Mas, por mais próxima que “a prática da história” queira se manter da “história das práticas” — segundo o título do artigo-manifesto de Bernard Lepetit —, a reflexão sobre as identidades coletivas não pode escapar a uma sofisticação de grau mais elevado que a identidade-ipseidade dos sujeitos individuais da ação. O tipo de reconhecimento explícito que atores de categoria societal esperam de suas capacidades próprias suscita uma reflexão no segundo grau da ordem da reconstrução.

Encontrei um elemento de resposta a essa questão da identidade dos agentes coletivos da mudança social na obra que Jean-Marc Ferry propõe “das formas da identidade” na época contemporânea⁶. Para nós, o interesse desse trabalho de rearticulação das formas da identidade é o

6. Jean-Marc FERRY, *Les Puissances de l'expérience*. Essai sur l'identité contemporaine, Paris, Cerf, 1991 (col. Passages). O tomo I intitula-se *Le Sujet et le Verbe*. Na primeira parte, são tratados os atos do discernimento (sentir, agir, discorrer) e, na segunda parte, as “Formas da identidade”. É a essa parte do tomo I das *Puissances de l'expérience* que me refiro aqui, reservando-me para voltar, durante o terceiro estudo, à parte do tomo II consagrada às *Ordres de la reconnaissance*.

de não se limitar à narração e à identidade narrativa, cuja pertinência o autor não nega, tratando particularmente das categorias de “evento” e “destino”. A desconfiança acerca de um uso exclusivo da forma narrativa da identidade se baseia em sua aplicação à tradição e aos mitos fundadores. Ele vê, assim como eu também, na interpretação a virada crítica à qual devemos a racionalização das imagens míticas e religiosas do mundo. Mas a verdadeira reviravolta da análise ocorre com a referência, em uma linha abertamente habermasiana, à argumentação como força crítica. Como em seu mestre, as categorias de sujeito, de lei, de justiça estão ligadas, segundo Jean-Marc Ferry, a esse nível da argumentação. Veremos, no terceiro estudo, como essa argumentação é exercida em situações colocadas sob o signo da luta pelo reconhecimento. No entanto, não é com a forma de identidade ligada à argumentação que Jean-Marc Ferry encerra seu percurso das formas da identidade. Ele coloca a idéia de reconstrução em um nível mais alto que a de argumentação. Ele vincula, audaciosamente, essa promoção da reconstrução à promoção, ligada a uma filosofia da linguagem, do Verbo em sua abertura criadora, em contraste com o encerramento do sujeito em sua pretensão à identidade formal e transcendental.

Eu contribuo de bom grado para essa reatualização das formas da identidade no plano societal na medida em que presumo que a reconstrução está implicitamente em ação no nível das representações coletivas que mediatizam a instauração do vínculo social. Toda instauração é potencialmente de natureza reconstrutiva, desde que ela não permaneça congelada na repetição e que se revele inovadora em algum grau. Há assim uma continuidade entre a reflexão espontânea no plano dos agentes sociais e a reflexão do filósofo; a primeira antecipa a segunda, que, em contrapartida, contribui retroativamente para a articulação da primeira. Esse vaivém entre níveis reflexivos de ordens diferentes é característico da “identidade contemporânea” que Jean-Marc Ferry procura teorizar.

3. Capacidades e habilidades

Depois dessa pausa crítica que permitiu explicitar o vínculo entre a capacidade coletiva de fazer a história e as formas de identidade que são o conteúdo da instauração do vínculo social, chegou o momento de levar um pouco mais adiante a extensão do conceito de capacidades sociais ao

qual é consagrada a terceira seção de nosso segundo estudo. Devo a mais inesperada, se é que não a mais audaciosa, dessas extensões à obra de Amartya Sen, Nobel de Economia em 1998. Em *On Ethics and Economics* (Sobre ética e economia), livro do qual há uma tradução francesa sob o título *Éthique et économie*⁷, e mais precisamente em um artigo importante de 1985, intitulado “Rights and Capabilities”, o autor coloca no centro de sua argumentação em favor de uma reintrodução de considerações éticas na teoria econômica o conceito de “capabilidades”, unido ao conceito de “direitos”.

Como um economista de elevada competência, versado em economia matemática, chegou a isso? Já nas primeiras páginas de *Ética e economia*, o autor anuncia sua intenção de levar em consideração os “sentimentos morais” no “comportamento econômico”. “É difícil acreditar que verdadeiras pessoas poderiam estar completamente fora do alcance da reflexão suscitada pela questão socrática: ‘como se deve’ viver no âmago das motivações da ética?” (*Éthique et économie*, p. 6). Com efeito, é no plano da motivação dos atores econômicos que se colocaram quase unanimemente os especialistas da economia quando reduziram essa motivação a seu núcleo racional, ele próprio interpretado como maximização do interesse pessoal, segundo o princípio de utilidade. Os seres humanos, opõe Sen, não se comportam na realidade de uma maneira exclusivamente interessada. “Em outros ensaios procurei mostrar que existe uma ‘dualidade’ essencial e irredutível na concepção do indivíduo do ponto de vista do cálculo ético. Pode-se considerar a pessoa do ponto de vista de sua ação, reconhecendo e respeitando sua capacidade de conceber objetivos, engajamentos, valores etc. Mas também se pode ver nessa pessoa seu *bem-estar*, que também exige uma certa atenção... Mas, se suprimido o jugo de uma motivação interessada, torna-se possível admitir o fato inquestionável de que a ação de uma pessoa pode muito bem responder a considerações que não dizem respeito — ou ao menos não inteiramente — ao seu próprio bem-estar” (ibid., p. 40). Assim volta ao primeiro plano “a capacidade de ação de cada pessoa” (ibid.), sua *agency*, que Sen considera ser suscetível de avaliação não-subjetivista na medida em que o aspecto “ação” e o aspecto “bem-estar” de uma pessoa não se sobrepõem. Ora, são os sentimen-

7. Amartya SEN, *On Ethics and Economics*, Oxford, Blackwell Publishers, 1987; ed. fr.: *Éthique et Économie*, Paris, PUF, 1993 (col. Philosophie morale, org. Monique Canto-Sperber).

tos e avaliações morais relativos ao aspecto “ação” que são esvaziados pelo modelo do *homo economicus* na imagem abusivamente simplificada que esse modelo oferece dos motivos que conduzem os indivíduos a agir.

É aqui que intervêm a liberdade de que dispõe o indivíduo e, com a liberdade, a questão dos direitos que transformam as liberdades abstratas em oportunidades reais. É preciso compreender aqui que o argumento de Sen não se situa em uma linhagem kantiana, mas na do utilitarismo de língua inglesa (mesmo que autores próximos de Sen, como John Rawls, se coloquem no cruzamento das duas grandes tradições da filosofia moral). Não é que os utilitaristas como J. S. Mill ignorem a dimensão jurídica, mas, pela avaliação de Sen, os direitos apenas são para eles meios de obtenção de outros bens, particularmente utilidades. É da grande tradição do liberalismo político de língua inglesa que Sen extrai sua argumentação, andando próximo, além de Rawls, de autores tão consideráveis como R. Nozick⁸, R. Dworkin⁹, J. L. Mackie¹⁰ e outros. O que é característico de Sen enquanto economista nesse grande debate é ter associado a idéia de liberdade à de escolha de vida, por um lado, e à de responsabilidade coletiva, por outro. Para fazer entender essa rara conjunção, o autor se refere de bom grado à famosa distinção que o filósofo I. Berlin faz entre “liberdade negativa” e “liberdade positiva”¹¹. Tomada em sentido negativo, a liberdade consiste na ausência de entraves que um outro indivíduo e principalmente o Estado podem impor a um indivíduo: é a liberdade tomada nesse sentido que estão ligados os direitos civis (de opinião, de reunião, de propriedade etc.); em seu prolongamento está situada a corrente “libertariana”. Considerada em termos positivos, a liberdade representa tudo aquilo que uma pessoa, levando-se tudo em conta, é capaz ou incapaz de realizar. Ainda que esta liberdade pressuponha a precedente, ela acrescenta a ela a capacidade de uma pessoa ter a vida que escolher. Os direitos que a economia política deve, segundo Sen, incorporar à motivação da ação econômica tornam-se assim componentes da idéia de “capabilidades”, tal como são apresentadas no artigo “Rights and Agency”,

8. R. NOZIK, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell Publishers; ed. fr.: Paris, PUF, 1988.

9. R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, London, 1978.

10. J. L. MACKIE, *Ethics Inventing Right and Wrong*, London, Penguin, 1978.

11. I. BERLIN, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1968; ed. fr.: *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988.

traduzido pelo título “Les droits et la question de l’agent” (ibid., p. 117 ss.). A expressão mais notável, a esse respeito, é a de “direitos a certas capacidades”, que transcende a dicotomia usual entre conceito prescritivo e conceito descritivo. No contexto do debate anglo-saxão, trata-se de escapar da alternativa entre o consequencialismo proveniente da teoria do bem-estar (como o utilitarismo) e o deontologismo fundado nas coerções exteriores à *agency*. O conceito compósito de “direitos a certas capacidades” depende, segundo Sen, de uma “avaliação das situações”.

Esse conceito de “avaliação das situações” é próximo do de “avaliação forte” que Charles Taylor, em *As fontes do Self*¹², junta a asserção de si a uma posição ética expressa antes em termos de bem que de obrigação. Mas, ao contrário do discurso de Charles Taylor, que mantém o distanciamento reflexivo do moralista, “a avaliação das situações” lida diretamente com os comportamentos dos agentes econômicos. O que está em jogo é uma nova definição da justiça social centrada na idéia de “direitos a certas capacidades”.

É nesse quadro “avaliatório” que o exercício efetivo da liberdade de escolher recorre à responsabilidade coletiva. Esta última deve garantir a liberdade individual sob sua dupla forma, negativa e positiva, assim como a integralidade das relações recíprocas entre essas duas formas de liberdade.

Sen tornou-se famoso devido à aplicação que fez de sua análise conceitual a um caso concreto que diz respeito à economia, o da fome. Ele próprio originário de Dacca, em Bangladesh, Amartya Sen demonstrou, com base no exemplo de uma série de fomes no continente indiano, que não existia um vínculo mecânico entre as reservas de víveres disponíveis e as fomes. Entram primeiramente em consideração os “direitos” de que são dotados os grupos vulneráveis, a saber, os direitos de apropriação que esses grupos podem fazer valer¹³. À luz desse diagnóstico, demonstra-se que a política que consiste em complementar a renda das pessoas (oferecendo-lhes, por exemplo, um emprego público ou pagando um salário aos mais desfavorecidos) revela ser um dos meios mais eficazes de impedir as fomes. De fato, foi desse modo que as fomes foram sistematicamente evitadas na Índia a partir da independência. Desse modo, Sen não hesita em estabelecer uma equação entre a natureza não-democrática de um siste-

12. Charles TAYLOR, *Les Sources du moi*.

13. Cf. Amartya SEN, *Poverty and Famine*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

ma político e as fomes, como as que ocorreram na China em 1958 e 1961. Em suma, são as diferentes liberdades positivas que existem em um Estado democrático, inclusive a liberdade de realizar eleições regulares, o exercício de uma imprensa livre e a liberdade de palavra sem censura, que encarnam a verdadeira força responsável pela eliminação das fomes.

Fortalecido por essa demonstração, Sen pode voltar à problemática teórica, a da avaliação social da capacidade de agir, a *agency*. Ao contrário da tradição utilitarista, que baseia essa avaliação em resultados já completados, eles próprios reduzidos à utilidade, Sen faz repousar a avaliação social sobre a liberdade de realizar, prolongamento da liberdade positiva. Desse modo, a liberdade individual, compreendida como liberdade de escolha de vida, torna-se uma responsabilidade social.

É nesse terreno que Sen aborda a grande obra de John Rawls, *Uma teoria da justiça*. Quanto à dimensão política e ética da liberdade individual, os “princípios de justiça” de Rawls, como Sen reconhece, salvaguardam a prioridade da liberdade individual, sob a reserva de que tal liberdade deve ser dada a todos. Em Rawls, também, o fato da desigualdade coloca no primeiro plano não a distribuição de utilidades, mas a dos “bens primeiros”, como a renda, a riqueza, as liberdades públicas que ajudam os indivíduos a perseguir livremente seus objetivos respectivos. Deixo de lado o debate de Rawls e Sen sobre a relação entre “bens primeiros” e liberdade positiva, pois ele não interessa do ponto de vista do acesso à categoria rumo à qual oriento este sobrevôo da obra de Sen na linha do presente ensaio. Basta salientar uma concepção da responsabilidade *social* que faz da liberdade *individual* o objetivo primeiro de uma teoria da justiça. Em compensação, a liberdade se torna um elemento de avaliação dos sistemas sociais, inclusive em sua dimensão econômica. Em suma, são levadas em consideração “todas as realizações que se enraízam na vida que a própria pessoa pode realizar”.

Em última análise, é o par “direitos” e “capacidades”, resumido no conceito de “direitos a capacidades”, que mais importa à nossa própria investigação. Ele converge com o par “representações” e “práticas sociais” de nossa primeira seção. Ele provém da preferência atribuída à liberdade positiva em relação à liberdade negativa na tradição anglo-saxã do liberalismo político. Os trabalhos de Sen sobre a fome confirmaram isso: quando a capacidade de agir, sob sua forma mínima de capacidade de sobrevivência, não é garantida, o fenômeno da fome é desencadeado. Disso resulta que a proteção contra as interferências abusivas de outrem, que os

libertarianos levam ao pináculo, é vã se medidas específicas que garantam uma capacidade de agir mínima não são tomadas. Ora, essa capacidade de ser e de agir revela-se inseparável das liberdades garantidas pelas instâncias políticas e jurídicas.

A revolução conceitual introduzida com o par “direitos” e “capabilidades” só pode ser compreendida se oposta à avaliação da ação em termos de utilidade e de bem-estar. É como capacidade real de escolha de vida que a capacidade é promovida à categoria de critério para avaliar a justiça social.

Ao final desta breve incursão no domínio da ciência econômica, basta-me ter encontrado nela um reforço para uma concepção do agir humano enraizada na antropologia fundamental. É nesse nível que se justifica a convergência entre o par que une representações e práticas sociais e o par que reúne o conceito de “direitos a capacidades”.

* * *

No fim deste estudo, impõe-se um olhar sobre o caminho percorrido. Descendo primeiramente do início rumo ao fim, podemos afirmar que o tema do reconhecimento da responsabilidade, decifrado por Bernard Williams na literatura épica e trágica dos gregos, permaneceu como fio condutor de toda a investigação. Pode-se atribuir ao filósofo de língua inglesa que o reconhecimento pelo agente de seu poder de agir, de sua *agency*, constitui uma constante cultural que confirma a legibilidade que podemos classificar de transcultural dos clássicos da cultura ocidental. Entretanto, ao contrário do ceticismo de Bernard Williams sobre a sofisticação filosófica que cavou um fosso entre os antigos e os modernos, eu continuo, como no primeiro estudo, a levar a sério os eventos de pensamento descontínuos, aos quais devemos a problematização propriamente filosófica dos conceitos diretores da filosofia da ação, desde Aristóteles até autores contemporâneos. Foi desse modo que, sobre o alicerce antropológico do reconhecimento espontâneo da responsabilidade da ação por seus próprios agentes, pôde prosperar uma reflexão diversificada e arborescente cujo tema ainda é a ação. A sequência do presente estudo ilustra essa abundância conceitual, quer se trate do conteúdo epistêmico do ato de reconhecimento ou das modalidades dos poderes reivindicados.

No que diz respeito ao segundo ponto, pode-se considerar a passagem da idéia de capacidades individuais para a de capacidades sociais como uma forma de complexificação crescente da idéia de capacidades

sobre o fundo estável do tema antropológico do poder de agir, da *agency*. O efeito dispersivo começa já na seção consagrada às capacidades individuais; ele cresce do poder dizer até a imputabilidade, e desta para o par memória e promessa. Mas é na seção consagrada às capacidades de cunho social que aumenta o distanciamento entre as análises ligadas a disciplinas heterogêneas no vasto canteiro das ciências humanas, como as ciências históricas e a ciência econômica. O efeito de convergência que compensa o efeito de divergência torna-se ainda mais surpreendente graças à idéia-mãe de poder de agir que está ligada ao fundo antropológico comum.

Quanto ao conteúdo epistêmico do reconhecimento em ação em todo o trajeto da investigação, ele apresenta o mesmo equilíbrio entre estabilidade e diversificação que a temática objetual das capacidades enumeradas. A equação que está na base continua a ser aquela entre reconhecimento e atestação, no prolongamento da acepção lexical que nosso dicionário de referência coloca sob o signo da admissão. O tipo de certeza que caracteriza a admissão não se deixa reduzir à *dóxa* de cunho teórico. É uma certeza *sui generis* que pertence à dimensão prática do saber. Todo o nosso segundo estudo se desenvolve nessa dimensão de certeza prática. Isso não impede que a terceira seção deste estudo enriqueça de modo significativo a idéia-mãe de atestação. São as formas de identidade levadas ao primeiro plano pelas disciplinas atravessadas que estruturam o enriquecimento progressivo da certeza prática. O laço simbólico entre representações coletivas e instauração do vínculo social marcou uma fase decisiva no processo de complexificação das formas de identidade. Mas foi apenas com o tema dos direitos a certas capacidades que nossa investigação deu, junto com Amartya Sen, um salto à frente, sem romper, porém, o vínculo com as formas anteriores da admissão das capacidades. A atestação tornou-se reivindicação, direito de exigir, sob o signo da idéia de justiça social. A convergência, mais uma vez, é garantida pelo alicerce antropológico subjacente ao qual pertence a idéia-mãe do poder de agir. A inovação no plano conceitual consistiu no recurso ao tema da liberdade positiva, tomado da tradição anglo-saxã do liberalismo político. Mas nada impede que esse conceito moderno de liberdade positiva seja colocado frente a frente com o tema aristotélico do *érgon* humano; a idéia de que há para o homem uma função, uma missão irreduzível às técnicas, às profissões, às artes particulares, sai glorificada das discussões eminentemente modernas sobre a liberdade de agir.

Uma leitura a contrapelo desse segundo estudo a partir de seu *terminus ad quem* não é menos instrutiva que a releitura a partir de seu estágio inicial. A passagem da idéia de capacidade para a de capacidade, ela própria enriquecida por sua junção ao direito, no sintagma de direitos a certas capacidades, não deixa intactas as análises precedentes.

A conjunção entre as idéias de direitos e de capacidades projeta retrospectivamente sua luz sobre todo o trajeto anterior de nosso itinerário. A questão que se coloca é saber se a idéia de capacidade pode, em qualquer nível de análise, ser considerada eticamente neutra. O que é posto em questão, no próprio âmago da atestação, é a oposição entre descrição e prescrição. As capacidades não são constatadas e sim atestadas. À idéia de atestação permanecem vinculadas as de apreciação, de avaliação, como sugere a idéia de “adscrição”, que, proveniente da região do direito, foi relacionada com a região da admissão cotidiana. A “adscrição” como categoria prática transcende a oposição entre descrição e prescrição que carrega a marca da empiricidade de ordem teórica. Essa marca ética colocada sobre a atestação das capacidades e sobre a reivindicação das capacidades é, no fim das contas, comum ao pensamento dos antigos e ao dos modernos. O direito a certas capacidades remete à idéia grega de *areté*, e não se deve esquecer que ela significa fundamentalmente a excelência da ação. É no nível do alicerce antropológico da idéia de poder de agir, de *agency*, que opera a avaliação de nossas capacidades, subterraneamente ligada à idéia de bem viver. É belo e bom poder agir. Sobre esse ponto, Amartya Sen e Bernard Williams concordam no elogio do desejo de conduzir livremente a própria vida.

Ainda resta dizer, ao final deste sobrevôo, o que falta a este segmento do percurso do reconhecimento, e que o par direitos-capacidades pode dar a entender. Considerada de um ponto de vista prospectivo e não mais apenas retrospectivo, consideradas as noções que ela antecipa, a idéia de direito a capacidades tem o valor de critério de justiça social na comparação entre regimes políticos concorrentes. Com isso revela-se a dimensão conflituosa das situações de fato submetidas a esse critério de avaliação. Com a conflitualidade descobre-se uma nova corrente conceitual: desta dependem as idéias de pluralidade, de alteridade, de ação recíproca, de mutualidade, que estão no centro de nosso terceiro e último estudo.

Terceiro estudo

O reconhecimento mútuo

“Assim que um homem foi reconhecido por outro homem como um Ser senciente, pensante e semelhante a ele, o desejo ou a necessidade de comunicar-lhe os próprios sentimentos e pensamentos fez com que este procurasse os meios de fazer isso.”

Jean-Jacques Rousseau, *Ensaio sobre a origem das línguas*

A nova etapa de nosso percurso traz à cena filosófica a terceira ocorrência do vocábulo “reconhecimento”: após o momento kantiano da *Rekognition* e o momento bergsoniano do reconhecimento em imagens, eis o momento hegeliano da *Anerkennung*.

No primeiro estudo, a identificação era o de alguma coisa em geral: a relação entre o mesmo e o outro era então uma relação de exclusão, quer se tratasse do juízo teorético de percepção ou do juízo prático de escolha. No primeiro caso, identificar é distinguir: um não é o outro; alguma coisa aparece, desaparece, reaparece; após certa hesitação, em razão de uma alteração da aparência ou da duração do intervalo, ela é reconhecida: é precisamente a mesma coisa e não uma outra; o risco aqui é se equivocar, tomar uma coisa por outra; nesse estágio, o que é verdadeiro sobre as coisas o é também sobre as pessoas: o equívoco é apenas mais dramático pois a identificação é confrontada à prova do desconhecimento; lembremo-nos a esse respeito do episódio do jantar na casa do príncipe de Guermentes no final do *Tempo reencontrado*, de Proust. As pessoas até então familiares, e que as devastações da idade desfiguraram, parecem ter “feito para si uma cabeça”, e a questão retorna, lancinante: ainda é a mesma pessoa ou é outra? Tremendo, o espectador dessa cena exclama: “Sim, é ela! É ele!”. Essa relação de exclusão entre o mesmo e o outro não é menos nítida quando o juízo de percepção cede lugar ao juízo de preferência. A escolha assume a forma de uma alternativa: ou um ou outro. Uma vez eliminada a hesitação, é um em vez do outro.

No segundo estudo o reconhecimento ainda repousa em procedimentos de identificação: o si tomou o lugar do alguma coisa em geral. Desse ponto de vista, a bifurcação da identidade entre mesmidade e ipseidade não enfraqueceu a oposição de princípio entre o mesmo e o outro, e é preciso entender o mesmo como eu e não como o outro, outrem, o outro homem. Locke deu a essa relação de exclusão sua forma canônica: o si é o mesmo que si

mesmo e não outra coisa. Em seu vocabulário, *identity* se opõe a *diversity*.

Mas o reconhecimento de si por si mesmo implicava mais que uma substituição do si por alguma coisa em geral; graças à proximidade semântica entre a noção de reconhecimento e a de atestação, um vasto domínio de experiências se abriu para a descrição e a reflexão: a certeza e a confiança que cada um tem de poder exercer capacidades. O reconhecimento de si encontrava assim no desenvolvimento das figuras do “eu posso”, que juntas compõem o retrato do homem capaz, seu espaço próprio de significação. Mas o mais importante para o prosseguimento do percurso do reconhecimento é que a identificação, que não deixou de constituir o núcleo duro da idéia de reconhecimento, não mudou apenas do alguma coisa para o si, mas também se elevou de um estatuto lógico, dominado pela idéia de exclusão entre o mesmo e o outro, para um estatuto existencial em virtude do qual o outro é suscetível de afetar o mesmo. O segundo estudo não fez senão tocar de leve essa dialética com as idéias de ajuda e de impedimento ao exercício das capacidades próprias. Será tarefa deste estudo tomar como meta a dialética da reflexividade e da alteridade sob a figura do reconhecimento mútuo. A reciprocidade e a mutualidade (que não serão distinguidas logo de início) darão àquilo que desde Kant é denominado “causalidade recíproca” ou “comunidade”, no sentido categorial da palavra, seu espaço de manifestação.

Os gregos possuíam um único termo para falar sobre essa relação de mutualidade: *allelon* (gen.) reciprocamente, que é traduzido por “uns e outros” ou, mais resumidamente, “um e outro”.

Nós nos debruçaremos inicialmente sobre a estrutura categorial do “um e outro” para discernir um paradoxo que nos acompanhará tacitamente até a conclusão de todo o nosso empreendimento, a saber, a resistência oposta à idéia de reciprocidade pela assimetria originária que se aprofunda entre a idéia do uno e a idéia do outro. Esse prefácio categorial terá o valor de um aviso para toda a seqüência de nossa investigação na medida em que o elogio da reciprocidade, sob a figura mais íntima da mutualidade, corre o risco de se basear no esquecimento da insuperável diferença que faz que o uno não seja o outro no próprio âmago do *alleloi*, do “um e outro”.

Feito este aviso, aplicaremos ao tema do reconhecimento mútuo o mesmo método genealógico dos estudos precedentes, a saber, a consideração da corrente “de acontecimentos de pensamento” dos quais o momento hegeliano da *Anerkennung* constitui o



elo central. Prevalecerá uma hipótese na primeira parte do percurso, a saber, que a *Anerkennung* hegeliana se dá a compreender como resposta a um desafio maior, o que Hobbes lançou ao pensamento do Ocidente no plano político. A reconstrução do tema da *Anerkennung*, tal como foi articulado por Hegel na época de Iena, será guiada pela idéia de uma resposta ao desafio de Hobbes, resposta na qual o desejo de ser reconhecido ocupa o lugar do medo da morte violenta na concepção hobbessiana do estado de natureza. Essa reconstrução, tratada como uma explicação de texto, servirá por sua vez como introdução a algumas tentativas de reatualização da temática hegeliana, sob o título “Luta pelo reconhecimento”. Essas tentativas serão conduzidas até um ponto de dúvida sobre a própria idéia de luta, o que me dará a oportunidade de apresentar a hipótese segundo a qual a luta pelo reconhecimento se perderia na consciência infeliz se não fosse dada aos humanos a possibilidade de ter acesso a uma experiência efetiva, embora simbólica, de reconhecimento mútuo, com base no modelo do dom cerimonial recíproco.

Da dissimetria à reciprocidade

No plano categorial, a relação de reciprocidade não é evidente. No primeiro estudo, ao tratar do reconhecimento como identificação, a noção de ação recíproca já constituía um problema: Kant a colocava na terceira posição entre as Analogias da experiência no quadro da Analítica dos princípios da *Crítica da razão pura*: após a substância, sinônimo de permanência no tempo, e depois da lei de causalidade, sinônimo de sucessão regrada, a terceira Analogia era enunciada do seguinte modo: “Todas as substâncias, na medida em que podem ser percebidas como simultâneas no espaço, estão em uma ação recíproca universal”¹. É notável que o princípio da ação recíproca também seja chamado de princípio da comunidade ou até mesmo de comércio. O importante disso é que no plano temporal a simultaneidade

1. No plano do esquematismo, “o esquema da comunidade (reciprocidade), ou da causalidade recíproca das substâncias em relação a seus acidentes, é a simultaneidade das determinações de uma com a da outra seguindo uma regra geral” (A 144, B 183-4).

prevalece sobre a sucessão, como é o caso na lei de causa e efeito. Trata-se de uma espécie de simultaneidade existencial no caso do reconhecimento mútuo, o comércio intersubjetivo, melhor ainda o comparecimento, como quando se diz que comparecem diante do tribunal o queixoso e o réu de um processo.

Como anunciei anteriormente, gostaria de mostrar agora a novidade da categoria existencial de reciprocidade servindo-me de uma dificuldade encontrada pela fenomenologia ao derivar a reciprocidade da dissimetria presumidamente originária da relação do eu com outrem. A fenomenologia dá duas versões claramente opostas dessa dissimetria originária segundo ela tome como ponto de referência o eu ou outrem; uma delas, a de Husserl nas *Meditações cartesianas*², permanece como uma fenomenologia da percepção; nesse sentido, sua abordagem é teorética; a outra, de Lévinas, em *Totalidade e infinito* e em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (De outro modo que ser ou mais além da essência), é francamente ética e, por implicação, deliberadamente antiontológica. As duas abordagens possuem sua legitimidade e nosso próprio discurso não exige de modo algum que decidamos em favor de alguma delas; o que nos importa aqui é a seriedade com a qual cada um dos dois parceiros procura superar a dissimetria que, de uma certa maneira, persiste como pano de fundo das experiências de reciprocidade e não deixa de fazer aparecer a reciprocidade como uma superação sempre inacabada da dissimetria.

A quinta *Meditação cartesiana* representa a tentativa mais radical e mais audaciosa de dar conta do estatuto de alteridade do “estranho” a partir do pólo *ego* e, em um segundo movimento, do estatuto derivado da comunidade dos *ego* a partir da constituição do *alter ego*. A dificuldade é assim aumentada pela passagem obrigatória pela constituição do *alter ego*.

A dissimetria é imposta pelo caráter originário da auto-suficiência do *ego* sob o regime da redução de toda transcendência natural a uma consciência transcendental para a qual toda realidade provém da auto-explicitação (*Selbstauslegung*) de meu *ego* como sujeito de todo conhecimento possível. O título egológico da consciência é atingido no final da quarta *Meditação*.

2. Edmund HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana* I, Haia, Nijhoff, 1963; ed. fr.: trad. G. Peiffer, E. Lévinas, Paris, Armand Colin, 1931; Vrin, 1947; nova trad. fr. M. de Launay PUF, 1991.

Coloca-se então a objeção do solipsismo, certamente recebido de fora, mas que o fenomenólogo transforma em um desafio inteiramente assumido. A constituição do fenômeno “outrem” apresenta então um giro paradoxal: a alteridade de outrem, como toda outra alteridade, se constitui em (*in*) mim e a partir de (*aus*) mim; mas é precisamente como outro que o estranho é constituído como *ego* para si mesmo, isto é, como um sujeito de experiência a mesmo título que eu, sujeito capaz de perceber a mim mesmo como pertencendo ao mundo de sua experiência. Ora, Husserl tornou essa missão particularmente difícil ao levar a redução do *ego* ao ponto da “esfera do próprio”, ou “esfera de pertencimento”, centrada em meu corpo de carne, sem nenhuma referência a um outrem exterior a essa esfera. Ora, precisamente do preenchimento dessa redução à esfera do pertencimento — que, como o solipsismo, tem o valor de uma fábula filosófica, como ocorrerá com a descrição feita por Hobbes do estado de natureza — sairá a tentativa de solução do paradoxo da constituição em mim e por mim do outro enquanto outro. Essa mesma carne minha oferece-se como *análogon* primeiro de uma carne outra, cuja experiência imediata, intuitiva, permanecerá para mim para sempre inacessível; desse ponto de vista, ela é a verdade insuperável da dissimetria originária no plano perceptivo e intuitivo. Entretanto, a noção de “apreensão analogizante” faz sentido a título não de raciocínio por analogia, mas de transposição pré-categorial, pré-intelectual, por remissão a uma primeira criação de sentido que faz da relação do eu com o estranho uma relação do modelo com a cópia. Essa presumida “apreensão analogizante” permite falar em “apercepção”, na falta de apresentação, ou ainda em “transferência (*Uebertragung*) aperceptiva”. Qualquer que seja sua denominação, essa apreensão analogizante recebe um triplo reforço: em primeiro lugar, o de uma relação que pode ser chamada de “apareamento” (*Paarung*), da qual podem ser encontrados exemplos na experiência sexual, na amizade, na conversação comum, no comércio de idéias, todas elas experiências que conferem uma espécie de “preenchimento” existencial à noção de origem lógica de *Paarung*, de criação de pares; temos, por outro lado, uma confirmação da coerência consigo mesma da existência estranha na concordância das expressões, dos gestos, das posturas, que enuncia a unidade de um mesmo estilo; acrescenta-se, por fim, um franco recurso à imaginação: o outro está ali onde eu poderia estar se eu me deslocasse: desse modo, a imaginação faz coincidir o “aqui” para ele com o “ali” para mim.

Pode-se iniciar um debate sem fim sobre as incontáveis variantes da idéia de “apreensão analogizante”; ela possui o mérito de preservar intacto o enigma da alteridade e até mesmo de exaltá-lo. Certamente, outrem não permanece como desconhecido para mim, caso contrário eu nem sequer poderia falar sobre ele; ele permanece apenas como “percebido”, não apenas como um outro diferente de mim mesmo, no sentido exclusivo do termo, mas como um outro eu, um *alter ego*, no sentido analógico do termo; desse modo, a analogia protege a incognoscibilidade principal da experiência para si do outro; nesse sentido, o eu e o outrem não “comparam” verdadeiramente; apenas eu apareço, sou “apresentado”; o outro, presumido análogo, permanece “apercebido”.

É com base nessa dissimetria ao mesmo tempo superada e preservada que se constituem alternadamente um mundo natural comum e comunidades históricas que compartilham valores comuns. Esses dois novos graus de constituição são pressupostos pela relação de reciprocidade. É preciso dar maior importância às operações de colocação em comunidade (*Vergemeinschaftung*) que retiram a reciprocidade da assimetria. Trata-se na verdade de uma constituição em segundo grau: é preciso que o outro seja meu análogo para que a experiência do eu entre em composição com a experiência de outrem com base na reciprocidade, embora essas constituições em cadeia extraiam seus sentidos da experiência originária de eu mesmo como *ego*. Para essa fenomenologia há apenas um *ego*, multiplicado associativamente. Temos a partir de agora certeza de que, por mais reais que sejam essas comunidades, elas jamais constituirão um absoluto, no sentido em que o é apenas, na reflexão, o *ego cogito*. Aqui também, como na constituição de primeiro grau, pode-se seguir a pista, nessa “sociologia intencional”, da negociação entre duas exigências: uma que requer o respeito às novas significações que o progresso da análise descobre, outra que requer a derivação do estatuto ôntico das comunidades a partir do estatuto do *ego*. O que Husserl procura fazer aqui é o equivalente da monadologia leibniziana, que cruza entre si perspectivas múltiplas na experiência comum da natureza, no que Husserl chama de “síntese de identificação”. E é com base nessa experiência em comum da natureza que são edificadas comunidades intermonádicas: aquilo que para o sociólogo é primeiro enquanto dado, para o fenomenólogo é último enquanto constituído. Daí a lentidão calculada dos últimos parágrafos da quinta *Meditação cartesiana*, que multiplicam até o cansa-

ço os procedimentos prévios: igualização dos pontos de vista, que me faz outro entre os outros, elevação das comunidades históricas à condição de pessoas de grau superior, cada uma delas dotada do privilégio de gerir em seu nível a problemática do próprio e do estranho, tendo como horizonte a “sociedade arcôntica dos sábios e dos filósofos” na qual haveria conscientização universal (*universale Selbstbesinnung*).

Mas, até o final desse laborioso percurso, o vivido próprio do outro permanece para sempre inacessível a mim; a relação analógica não pode senão reiterar-se de grau em grau. E é em um equilíbrio instável que a “explicitação” se mantém a uma distância igual tanto da descrição, no sentido do empirismo de tradição britânica, como da construção, no sentido do idealismo alemão, aliás mal conhecido por Husserl.

Com Emmanuel Lévinas a dissimetria originária entre o eu e o outro se desloca do pólo outrem na direção do pólo eu. Essa inversão está ligada a uma reviravolta mais fundamental que coloca a ética na posição de filosofia primeira em relação à ontologia. Em *Totalidade e infinito*³, a idéia de ser é assimilada ao processo de assimilação de todas as diferenças, inclusive as que são instituídas entre o eu e outrem em uma fenomenologia da percepção como a de Husserl. Desse ponto de vista, as duas idéias de ser e de totalidade recobrem-se e a de infinito é a exceção.

Não é que a questão do viver-junto, à qual damos o nome de mutualidade, esteja ausente de *Totalidade e infinito*. O livro não se abre com uma meditação sobre a guerra, que, ao suspender a moral e ao interromper a continuidade das pessoas, oferece um simulacro da “ontologia da totalidade” graças à pavorosa operação de mobilização geral? E é com apenas um golpe, sob o aguilhão da escatologia da paz, que o olhar se inverte e se abre para “o brilho da exterioridade ou da transcendência no rosto de outrem” (*Totalité et infini*, prefácio, p. XIII). O conceito dessa transcendência rigorosamente desenvolvida, acrescenta-se, “se expressa por meio do termo infinito”. De certa maneira, tudo é dito em uma página. Será preciso, no entanto, um espesso volume para operar efetivamente a inversão da totalidade ontológica para o infinito segundo a ética, pela graça da mediação do rosto.

3. Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité, Haia, Nijhoff, 1961.

Nessa conquista de exterioridade, cuja importância o subtítulo do livro salienta, o eu não é ignorado; ele possui sua consistência própria na identificação consigo mesmo que se fecha sobre a fruição de seu mundo. O eu está “em casa” nesse mundo em que habita. O estranho é aquele que perturba o que está “em casa”. O mesmo e o outro entram em uma relação cujos termos jamais formarão uma totalidade.

A questão do viver-junto não está ausente de *Totalidade e infinito*. O exórdio da guerra impunha sua consideração; a linguagem, o discurso são mantidos no lugar da relação, mas não é uma relação totalizante. Ela não instaura nenhuma história que constitua um sistema. Ontologia: redução do Outro ao Mesmo.

São conhecidas as páginas sobre o rosto, sobre o qual se diz que ele não aparece no sentido de uma representação, mas que ele se exprime. Ele ensina: “Em sua transitividade não violenta produz-se a própria epifania do rosto” (ibid., p. 22). E até no frente-a-frente o rosto interpela. Ele não é dado à visão: “Sua revelação é palavra” (ibid., p. 167). “A palavra se distingue claramente da visão” (ibid., p. 169). Ele está “presente em sua recusa de ser conteúdo” (ibid., p. 160). Em uma relação inversa à da “apreensão analogizante” segundo Husserl, o rosto une transcendência e epifania. Mas a epifania não é uma apreensão analogizante e sim uma revelação *sui generis*. O eu, interpelado, é arrancado de seu estado de separação e de gozo de si e chamado a responder. Responsabilidade não é, pois, afirmação de ipseidade, mas resposta que segue o modelo do “eis-me” de Abraão.

É a possibilidade do assassinio — tema por meio do qual Hobbes inaugura a política dos modernos —, possibilidade evocada já nas primeiras páginas sobre a guerra, que abre a questão da relação mútua. Se é verdade que “Outrem é o único ser que posso querer matar” (ibid., p. 178), que recurso e que socorro pode invocar a “resistência ética” (ibid., p. 173)? *Totalidade e infinito* não se confronta ao aspecto institucional dessa resistência. O livro é interrompido na obrigação de entrar no discurso e de deixar-se ensinar pela bondade, pela não-violência da paz. A figura subjacente do outro é a do professor de direito que ensina. A justiça, que coloca em cena um terceiro, não me atinge senão por meio do rosto de outrem: “O terceiro olha para mim nos olhos de outrem — a linguagem é justiça” (ibid., p. 198). Nesse sentido, a ética do rosto isenta, em *Totalidade e infinito*, de uma elaboração distinta da problemática do terceiro. “A assimetria do interpessoal” (ibid., p. 190) que estava no começo,

a título de situação originária, volta no final como verdade do discurso da fraternidade e da bondade. Uma relação na qual o eu e o outro se tornariam intercambiáveis reconduziria, indo para trás, do infinito à totalidade. À desigualdade inicial responde a “Altura” da palavra que ensina.

Há em *Totalidade e infinito* um “além do rosto”? Sim. É o título da seção IV. Mas seu lugar próprio é o de uma fenomenologia do éros que dá à leitura as preciosas páginas sobre a carícia, a beldade feminina e a fecundidade. É como que em um sonho que o terceiro é nomeado mais uma vez, nas páginas da conclusão: “A metafísica ou relação com o Outro se completa como serviço e como hospitalidade. Na medida em que o rosto de Outrem nos coloca em relação com o terceiro, a relação metafísica do Eu com Outrem se molda na forma do Nós, aspira a um Estado, às instituições, às leis, que são a fonte da universalidade. Mas a política deixada a si mesma carrega em si mesma uma tirania. Ela deforma o Eu e o Outro que a suscitaram, pois ela os julga segundo as regras universais e, com isso, como que por contumácia” (ibid., p. 276). Por fim, o visível do político e o que deixa invisível o rosto: ao contrário da “crueldade dessa justiça impessoal” (ibid., p. 277), a fecundidade continua a ser verdadeira para além do rosto.

Será preciso esperar pelo livro que considero mais bem realizado de Lévinas, *De outro modo que ser ou mais além da essência*⁴, para receber uma resposta elaborada à questão que motiva minha leitura, a de saber de que maneira uma filosofia da assimetria originária entre o eu e o outro, assimetria tomada a partir da primazia ética do outro, pode dar conta da reciprocidade entre parceiros desiguais. As referências repetidas do autor à justiça, à bondade, à guerra e à paz e em geral às instituições, até mesmo em *Totalidade e infinito*, parecem justificar a insistência desse questionamento.

O tema desse grande livro é mais rigorosamente centrado que o de *Totalidade e infinito*: “A maior aposta desse livro”, escrevi certa vez, “é ligar o destino da relação a ser estabelecida entre a ética da responsabilidade e a ontologia ao destino da linguagem de ambas: o Dizer do lado da ética, o dito do lado da ontologia”⁵. Se é verdade que a ética desregula o regime do ser — é o sentido do advérbio recorrente “de outro modo” —,

4. ID., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Haia, Nijhoff, 1974.

5. Paul RICOEUR, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* d'Emmanuel Lévinas, Paris, PUF, 1997, p. 1.

que linguagem então convém que não faça o *Dizer* recair no *dito*, isto é, na temática em que a ontologia se articula, no que uma semântica denomina enunciado? Não se corre o risco de pagar com palavras ao invocar o “desdizer”⁶ como sinônimo da anarquia do *Dizer*? E, contudo, *diz-se* algo quando se fala em proximidade, responsabilidade, substituição ao perseguidor, em um tom que pode ser considerado declarativo, para não dizer querigmático? Pode-se observar até mesmo uma espécie de escalada aos extremos, de sobrelanço verbal, quando se passa do tema da proximidade para o da substituição, isto é, do sofrer por meio de outrem para o sofrer por outrem — e quando o vocabulário do ferimento infligido cede lugar ao vocabulário, mais extremo ainda, da perseguição, da tomada de refém⁷. Isso não é tudo. Ainda é preciso que o “traumatismo da perseguição” (*Autrement qu’être...*, p. 178) signifique “a irremissibilidade da acusação” (*ibid.*), em suma, a culpabilidade sem limites. Aqui, Dostoiévski pega o bastão de Isaías, de Jó, do Coélet. Há aqui como que um crescendo: perseguição, ultraje, expiação, “acusação absoluta anterior à liberdade” (*ibid.*, p. 197). Não é a admissão de que a ética desconectada da ontologia não possui uma linguagem própria? Essas hipérboles colocam o problema da linguagem à qual pode recorrer uma ética levada aos extremos. É essa questão suscitada que por si mesma coloca no caminho da hipótese de leitura concernente ao papel estratégico desempenhado pelo tema do terceiro no discurso feito pelo filósofo ao escrever *De outro modo que ser ou mais além da essência*. O tema do terceiro é imposto pela própria posição do filósofo que escreve: o lugar em que ele está é o lugar do terceiro. E a ocasião de sua evocação é a comparação entre os incomparáveis: “É preciso haver uma justiça entre os incomparáveis” (*ibid.*, p. 33), concede o filósofo da dissimetria. A justiça é, quanto ao essencial, essa comparação entre os incomparáveis⁸.

6. “O outro modo que ser se enuncia em um *Dizer* que deve também se desdizer para arrancar dessa maneira o *outro modo que ser* do dito no qual o *outro modo que ser* começa a não significar senão um ser de outro modo” (*ibid.*, p. 10).

7. Eu observava em *Autrement*, onde oferecia minha própria leitura de *Autrement qu’être* ou *au-delà de l’essence*: “Não sei se os leitores perceberam a enormidade do paradoxo que consiste em fazer dizer pela maldade o grau de extrema passividade da condição ética. Pedese ao ‘ultraje’, cúmulo da injustiça, que ele signifique o apelo à benevolência: ‘É devido à condição de refém que pode haver no mundo piedade, compaixão, perdão e proximidade’” (*ibid.*, p. 186).

8. “A política tende ao reconhecimento recíproco, isto é, à igualdade; ela garante a felicidade” (LÉVINAS, *Autrement qu’être...*, p. 35). “Devemos também nos lembrar de que a pro-

É com esse enigma que interrompo, em vez de concluir, esta travessia das dificuldades enfrentadas pelas duas versões da assimetria originária entre o eu e o outro. Quer se parta do pólo *ego* ou do pólo *alter*, trata-se em cada uma das vezes de comparar incomparáveis e assim *igualá-los*.

ximidade não é, logo de saída, julgamento de justiça mas previamente responsabilidade por outrem, que ela só se transforma em justiça com a entrada do terceiro" (ibid., p. 84). Mas quem é o terceiro? O outro do outro? O que é diferente do outro? Ou então, em minha opinião, lugar da verdade antes de ser lugar do Estado? Lugar do discurso sobre o mesmo e o outro? Lugar do dito da bondade?

Com o término desta introdução categorial, retomo agora no plano temático minha tentativa de colocar em seqüência os “eventos de pensamento” que valorizam, seja precedendo-o, seja seguindo-se a ele, o tema central da *Anerkennung* hegeliana, sem esquecer a ponta subversiva da dissimetria originária entre o eu e o outro. Do mesmo modo que o reconhecimento-identificação que vai do alguma coisa em geral rumo às pessoas singulares permanece confrontado à prova do *desconhecível*, o reconhecimento recíproco corre o risco de jamais conseguir acabar com o *desconhecimento*, no sentido de *negação de reconhecimento*. Com essas ressalvas em mente procuraremos responder diretamente às exigências das preposições com e entre, nas expressões ser-com ou ser-entre; esta última preposição está presente no *interesse*, tão freqüentemente evocado por Hannah Arendt.

Abro este dossiê com a hipótese, já anunciada na introdução, segundo a qual o tema da *Anerkennung* ganha ao ser tratado como uma resposta de natureza moral ao desafio lançado por uma interpretação naturalista das fontes da políti-

ca. Ao fazer isso, admitimos tacitamente que a problemática do ser entre e com é de natureza fundamentalmente política. Tomo esse primado do político no sentido que lhe é conferido por Aristóteles, que segue Platão, no início da *Ética a Nicômaco* (Livro I, 1094 a 24 ss.). A ciência, no sentido mais amplo de saber argumentado do qual depende a natureza do soberano bem, diz-se, é “manifestamente a Política”, ciência “arquitônica por excelência; é ela que dispõe quais são aquelas entre as ciências que são necessárias nas cidades [...]” (Aristóteles cita a estratégia, a economia, a retórica). O argumento é menos de subordinação da ética à política que de hierarquização entre os protagonistas envolvidos: “Mesmo que, com efeito, haja identidade entre o bem do indivíduo e o da cidade, de qualquer maneira é uma tarefa manifestamente mais importante e mais perfeita apreender e salvaguardar o bem da cidade: pois o bem certamente é amável para um indivíduo isolado, mas ele é mais belo e mais divino ao ser aplicado a uma nação ou a cidades” (ibid., 1094 b 7-10).

Hobbes, que conhece bem esses textos e os da *Política* que os desenvolve, iria modificar profundamente essa relação de homologia entre o bem do indivíduo e o da cidade, que é em um certo sentido um traço comum a todas as filosofias morais e políticas dos antigos, a ponto de Leo Strauss, em *La philosophie politique de Hobbes* (A filosofia política de Hobbes¹), poder designar Hobbes como o fundador da política dos modernos.

A releitura que faço aqui do *Leviatã*² não abarca a própria figura do Leviatã na qual se resolve o enigma criado pela teoria do “estado de natureza” no capítulo XIII dessa obra. Não é a concepção hobbesiana do Estado que constitui o principal desafio ao qual Hegel responderá por meio do conceito de reconhecimento, mas sim a própria teoria do “estado de natureza”. O que está em jogo, com efeito, é saber se, na base do viver-junto, existe um motivo originariamente moral que Hegel identificará ao desejo de ser reconhecido. Será a título de teoria do *desconhecimento originário* que a teoria hobbesiana do “estado de natureza” será revisitada.

O que deve ser lembrado logo de início é o caráter de experiência de pensamento da tese. Não que essa hipótese de pensamento não tenha tido preparação ou apoio na visão do mundo e na doutrina do homem

1. Leo STRAUSS, *La Philosophie politique de Hobbes*, trad. André Enégren, Marc de Launay, Paris, Belin, 1992.

2. Cito a tradução do *Léviathan* de Gérard Mairet, Gallimard, Paris, 2000.



que lhe é solidária. Uma vontade de demonstração, que encontra nos *Elementos*, de Euclides, seu primeiro modelo, descobre tardiamente no espírito e na prática do método segundo Bacon, Galileu e Descartes seu substituto mais poderoso, do qual os procedimentos de “resolução compositiva” desenvolvidos pela escola de Pádua constituem uma referência próxima. Leo Strauss, sem dúvida, está com a razão ao dizer que a teoria do “estado de natureza” encontra no materialismo físico antes uma justificação *a posteriori* que uma fundação necessária. O espírito humano é diretamente apreendido como um feixe de atividades regradas pelo desejo, enquanto este é, além disso, guiado por uma capacidade de cálculo sem a qual não seria possível a cadeia de argumentos que conduz do medo da morte violenta rumo à conclusão do contrato do qual nasce o deus mortal figurado pelo Leviatã.

Que a descrição do “estado de natureza” consiste em uma experiência de pensamento é algo que é confirmado pelo fato de que os traços que acabo de colocar sob o título do desconhecimento originário não resultam da observação de um estado de fato, mas da imaginação do que seria a vida humana sem a instituição de um governo. Essa imaginação encontra, é verdade, indícios convergentes na realidade das guerras entre Estados e nos episódios de subversão no interior dos Estados, assim como naquilo a que se pode chamar cotidiano do medo — medo do roubo, do assalto, do assassinato — até mesmo nas sociedades consideradas civilizadas. Mas a radicalização que instala o medo da morte violenta na origem desse empreendimento constitui enquanto tal uma “experiência de pensamento” imprevisível no céu das idéias políticas e morais.

São conhecidas por seu próprio nome as três paixões primitivas que juntas caracterizam o estado de natureza como “guerra de todos contra todos”. São a competição, a desconfiança (*diffidence*), a glória. “A primeira leva os homens a atacar pelo lucro, a segunda pela segurança e a terceira pela reputação” (*Léviathan*, p. 224). É digno de nota que nenhuma dessas paixões é concebida sem uma referência à outra: cada um sabe, por comparação, que é igual a qualquer outro no plano passional. Essa igualdade por natureza dos humanos entre si é afirmada desde a primeira frase do capítulo intitulado “Da condição do gênero humano ao estado de natureza relativamente a sua felicidade e miséria”. Aqui o que os homens fazem é mais importante do que aquilo que eles pensam ser. Mas sem comparação tampouco haveria a inimizade que conduz os homens

a “se eliminarem ou a sujeitarem-se um ao outro”. O “um ao outro” (*one another*) é nesse sentido uma estrutura da negação do reconhecimento que encontra na desconfiança sua experiência mais aproximada, e na vaidade sua motivação mais profunda.

Leo Strauss pode afirmar que, em relação à vaidade (um outro nome da glória), fonte de ilusão, o medo da morte constitui o princípio de verdade do qual derivam as medidas racionais que conduzirão ao contrato político decisivo. Nesse sentido, o estado de natureza conteria em si a antinomia originária entre vaidade e medo da morte violenta. Um outro traço digno de nota do ponto de vista de nossa releitura em termos de negação de reconhecimento dessa descrição da condição do gênero humano no estado de natureza: não é possível pronunciar a palavra “guerra” (tomada da experiência histórica) sem vinculá-la à palavra “paz”. Hobbes introduz nesse momento uma referência curiosa ao tempo: “Como é o caso”, esclarece ele, “na natureza do tempo que ele faz” (a palavra “tempo” ainda é tomada, no inglês do século XVII, no duplo sentido de lapso de tempo e de intempérie). Ora, a “tendência ao mau tempo” só faz sentido em contraste com um outro tempo favorável: “Todo outro tempo é a paz” (*ibid.*, p. 225). Eu interpreto: o desconhecimento sabe-se negação desse reconhecimento chamado paz.

Após descrever que “a vida humana é solitária, miserável, perigosa, animal e breve”, Hobbes retorna sobre o caminho percorrido: “Pode parecer estranho àquele que não pesou bem as coisas que a natureza dissocie assim os humanos tornando-os capazes de atacar-se e de matar-se uns aos outros; ele pode não aceitar tal dedução feita a partir das paixões e talvez deseje que a mesma coisa lhe seja confirmada pela experiência” (*ibid.*, p. 226). Seguem-se os exemplos extraídos do cotidiano do medo. Mas não é do ponto de vista da paz que há esse assombro?

O desafio hobbesiano não seria apreendido em todo o seu alcance se não fossem completadas as observações sobre o “estado de natureza” no capítulo XIII com as que são colocadas sob o título das “leis naturais”, no capítulo XIV, e com as “outras leis da natureza” do capítulo XV. Com efeito, sem o estabelecimento dessas leis, que já impõem tudo ao resultarem do estado de natureza, a emergência do Estado permaneceria incompreensível: ora, é preciso que ele provenha de um contrato do qual, é verdade, o soberano não é contratante, mas que ao menos engaje todos esses humanos que no estado de natureza ignoram o exercício da avalia-

ção em termos de preferível moral. Permanece o medo da morte para reger as avaliações em termos de permissões evocadas no final do capítulo XIII. O que é permitido é medido pelo que requer a própria conservação de cada pessoa, a saber, o aumento do poder sobre as pessoas; como este é necessário à conservação de si, “é preciso que ele seja permitido”. A permissão não é, pois, nada mais que o último elo da corrente: vaidade, desconfiança, ataque preventivo. Surge, no final do capítulo XIII, a exigência que será satisfeita pela idéia de “direito de natureza” dos capítulos XIV e XV: “A razão sugere os artigos de paz adequados, sobre os quais [os humanos] se colocarão em acordo. Esses artigos são os que chamamos de ‘lei de natureza’” (ibid., p. 228). A razão aqui invocada não é nada mais que o cálculo suscitado pelo medo da morte violenta.

Falar em “leis da natureza”, tendo como pano de fundo o “estado de natureza”, é para Hobbes penetrar no terreno de seus grandes rivais, os pensadores do *jus naturale*. O que é preciso compreender, nesse ponto sensível do argumento, é que, antes de se tornar um desafio para Hegel, a teoria de Hobbes — “estado de natureza” e “direito de natureza” adicionados — foi um desafio para os teóricos do direito natural que vieram depois dele, mas que também o precederam na pessoa de Grotius. Este publicou o *De jure belli ac pacis* em 1625, enquanto o *Leviatã* data de 1651³. Encontra-se em Grotius, citado por Zarka, a seguinte definição do direito: “Uma qualidade moral ligada à pessoa [*qualitas moralis personae*] em virtude da qual se pode legitimamente ter ou fazer certas coisas [*competens ad aliquid juste habendum vel agendum*] (*L’Autre voie de la subjectivité*, p. 9)⁴. É essa qualidade moral da pessoa, concebida como uma “faculdade” que abre para os “poderes” sobre os quais acabamos de falar, que Hobbes recusa abertamente na definição que ele oferece no começo de seu capítulo XIV: “O ‘direito de natureza’ que os escritores políticos chamam comumente de *jus naturale* é a liberdade que cada homem tem de usar seu

3. Devo aqui registrar minha dívida com Y.-Ch. ZARKA, autor de *L’Autre voie de la subjectivité*, Paris, Beauchêne, 2000. Ele designa sob esse título uma via não-cartesiana, a da “invenção do sujeito de direito de Grotius a Leibniz” (p. 3).

4. Suárez, seu modelo, e Santo Tomás, no pano de fundo, insistiam que a justiça envolve a igualdade: aquilo que se iguala se ajusta. O próprio Grotius não deixa de vincular esse dom natural à natureza social do homem: caso contrário, como falar em respeitar o bem de outrem, em manter a palavra dada, em reparar danos, em exercer a punição. Terceiros são implicados a cada vez. Mas o que é a pessoa? Se o *jus naturalis* abre uma outra via da subjetividade, essa via é logo de saída intersubjetiva no modo expresso da ação recíproca.

próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, em outras palavras, de sua própria vida e, por conseguinte, de fazer, segundo seu julgamento e sua razão próprios, tudo aquilo que ele conceber como sendo o melhor meio para esse fim” (*Léviathan*, p. 229).

Isso posto, como compreender que essa liberdade positiva se transforme em proibições, e em primeiro lugar a “proibição de fazer o que destrói a sua própria vida, ou que o priva dos meios de preservá-la, e de negligenciar fazer aquilo que ele pensa que a preservaria melhor” (*ibid.*, p. 230)? É aqui que reside a sutil virada que permite distinguir a *lei*, que proíbe, do *direito*, que autoriza e permite. Essa diferença entre direito e lei corre o risco, porém, de permanecer desconhecida assim que se dá à proibição subjacente a figura visível de uma série de “preceitos” (Hobbes enumera nada menos que dezenove deles!) em que o primeiro ordena que a paz seja “procurada e mantida”, sem com isso renunciar a “nos defendermos a nós mesmos por todos os meios possíveis”, e o segundo que se “abandone o direito próprio sobre toda coisa”. É nesse ponto que a lei se dissocia francamente do direito. O contrato do qual nascerá o Estado seria incompreensível sem esse “preceito”; com efeito, “abandonar o que se tem sobre algo, desfazer-se da liberdade que se tem de impedir um outro de se beneficiar do direito que é seu sobre essa mesma coisa” constituem preliminares a todo ato de fazer contrato. Por sua vez, esse abandono de um direito se divide em *renúncia* simples e em *transferência* em benefício de um outro; daí provém a primeira obrigação, a de não impedir esse outro de se beneficiar da transferência. Pela primeira vez, os epítetos “recíproco” e “mútuo” são pronunciados sob o signo não mais do estado de guerra, mas da busca da paz. Com desvios sub-reptícios e sutis, entramos no domínio do contrato. Mas, quer se trate de abandono, de transferência, de contrato, não se trata de modo algum de coerção moral e sim de precaução inteiramente voluntária e soberana, que o cálculo recomenda sob a pressão do medo. O abandono do próprio direito pode chegar até o dom gratuito, isto é, sem reciprocidade, excedendo assim todo contrato: “Não se trata aqui de contrato”, observa Hobbes, “mas de dom, de dom gratuito, de graça, palavras que significam uma única e mesma coisa” (*ibid.*, p. 236). A motivação não-ética não pode de modo algum ir mais longe no mimetismo da motivação ética que sustentaria a definição do direito, nos jusnaturalistas, pela “qualidade moral da pessoa”. A promessa é mobilizada pelos preceitos da lei da razão, pois o

dom gratuito está ligado ao futuro: “Quero que isto seja teu amanhã e quero dar-te isto amanhã” (ibid., p. 237).

Hobbes, sem dúvida, tinha necessidade dessa idéia de abandono unilateral do direito próprio de cada homem, como as de transferência de direito, de contrato e de promessa, para tornar plausível a idéia de uma desistência da totalidade dos direitos individuais em benefício do único príncipe sob a condição de que essa desistência fosse recíproca. A mutualidade estava inscrita na definição do contrato, como foi observado anteriormente. Quanto à promessa, se ela não é mútua, é feita a um outro ao qual se promete dar algo amanhã, portanto ceder, em troca de um benefício anteriormente recebido: um *covenant* é implicado ao final dessa série de atos contratuais. A transferência de direito, portanto de liberdade e de poder, constitui o vínculo de toda a corrente das noções percorridas. À unilateralidade da transferência se acrescenta a reciprocidade do *covenant*: “No estado de natureza, as convenções que foram feitas são obrigatórias” (ibid., p. 242). Essa simples declaração fecha o paradoxo do conceito de “direito de natureza”. Como o cálculo, motivado pelo medo, pode suscitar tal afastamento entre o direito que se vincula à liberdade de poder fazer tudo o que a conservação da vida recomenda e as leis e preceitos que vinculam obrigações a tudo o que provém do abandono voluntário do direito: transferência, contrato, promessa, *covenant*? A única convenção nula e vazia é aquela por meio da qual eu renunciaria a recorrer à força para defender-me contra a força; disso resultará, sob a regra do Estado, o direito inalienável a *resistir*.

Da longa enumeração das “outras leis da natureza” (capítulo XV), retenho apenas a nona, que introduz expressamente como termo técnico o *acknowledgement*: “Que cada um reconheça o outro como seu igual por natureza. A falta a esse preceito é o orgulho”. Esse pretexto, curiosamente, faz coincidir a *lei* da natureza com o *estado* de natureza: a igualdade originária é reafirmada, mas enquanto consentida, reconhecida. O *acknowledgement*, segundo a *lei* da natureza, limita a desconfiança segundo o *estado* de natureza, graças ao abandono unilateral do direito e ao contrato recíproco que este último torna possível.

Ainda falta uma condição indispensável à definição do Estado pelo abandono do direito que cada um tem de governar a si mesmo, caso o soberano deva ser uma pessoa única que representa uma multidão; falta a nova definição da pessoa que responde à de Suárez e de Grotius. À

pessoa natural “que possui” em si suas palavras e seus atos, acrescenta-se — e este é o ponto crítico — a pessoa fictícia ou artificial que “representa” as palavras e os atos de um outro. É, pretende Hobbes no capítulo XIV (“Das pessoas, autores, e das coisas personificadas”), um retorno à etimologia: a pessoa como máscara, como papel, como representante vicário, em suma, como *ator*, ao contrário do *autor* proprietário das próprias palavras e ações. Disso deriva a autoridade, proveniente de um mandato que autoriza. Não estamos longe da definição do Estado: “Os humanos em multidão formam uma pessoa *una* quando são representados por um único homem ou por uma única pessoa, de tal modo que isso seja feito com o consentimento de cada um dos indivíduos particulares e dessa multidão. Com efeito, é a *unidade* do representante, não a *unidade* do representado, que torna a pessoa *una*. O representante é o suporte da pessoa e ele é o suporte de apenas uma pessoa: a unidade em uma multidão não pode ser entendida de outro modo” (ibid., p. 276). Passamos sub-repticiamente do natural ao artificial com a idéia de pessoa fictícia ou artificial e de tudo o que decorre disso: essencialmente o ordenamento do múltiplo ao uno por intermédio da idéia de representação, apanágio da pessoa fictícia ou artificial. À transferência resultante do abandono de seu direito por parte de uma pessoa natural sobrepõe-se a transferência, por representação e mandato, do autor para o ator, da pessoa natural para a pessoa artificial.

A definição do Estado, no início do capítulo XVII (“Das causas da geração e da definição do Estado”), com a qual encerraremos nosso percurso hobbesiano, já estava preparada havia muito tempo: “Autorizo este homem ou esta assembléia de homens, e lhe cedo meu direito de governar a mim mesmo, sob a condição de que também lhe cedas teu direito e autorizes todas as suas ações. Feito isso, a multidão, assim unida em uma pessoa só, é chamada ESTADO, em latim *CIVITAS*. Essa é a geração desse grande *LEVIATÃ*, ou antes (para falar com maior deferência), desse *deus mortal* ao qual devemos, abaixo do *deus imortal*, nossa paz e nossa defesa” (ibid., p. 288). As palavras fortes, autorização, cessão, condição de reciprocidade, retomam, em benefício de uma só pessoa, todos os componentes da promessa mútua que faz que o Estado repouse sobre um compromisso de todos com todos pela palavra.

Se percorrermos a contrapelo o caminho da argumentação hobbesiana, a impressão que tivemos inicialmente do “desafio de Hobbes” de-

verá ser consideravelmente matizada ou, melhor ainda, corrigida. Partindo de premissas naturalistas (“a natureza fez os homens iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito” etc.) e da definição aparentemente transparente do estado de natureza como “guerra de todos contra todos”, a dissociação entre o direito como liberdade sem limites e a lei fornecedora de proibição deu lugar a preceitos que podem ser denominados paraéticos, de tanto que imitam as regras de uma moral da obrigação. O que ocorreu, no meio do caminho, com o motivo do medo da morte violenta? Basta, por intermédio do cálculo, carregar todo o edifício de contratos e promessas que parecem reconstituir as condições de um bem comum? Essa dúvida faz que o desafio de Hobbes seja duplo: o da premissa naturalista, e, nesse sentido, antiética, e o de uma ordem contratual, de caráter paraético.

Em minha opinião, a falha reside na ausência de uma dimensão de alteridade na seqüência dos conceitos que culminam na idéia de *covenant*. Em primeiro lugar, as noções de abandono de direito, de entrega do poder carregam a marca de um voluntarismo virtualmente arbitrário. É o cálculo suscitado pelo medo da morte violenta que sugere essas medidas que têm uma aparência de reciprocidade, mas cuja finalidade continua a ser a preservação do próprio poder. Nenhum ataque proveniente de outrem justifica essa entrega do poder. A mesma carência pode ser observada na passagem da pessoa natural, dessa pessoa que ainda é o autor, “o possuidor de suas palavras e [seus] atos”, para a pessoa artificial, esse ator que desempenha o papel de um outro que ele representa. Não é tanto a identificação como si dessa pessoa que faz falta (Locke remediará isso), mas a parte de alteridade que coopera com sua ipseidade, como parecem exigir as noções de transferência, de contrato, de *covenant*.

Caberá a Leibniz recolocar o outrem no âmago dessa relação de direito, com a idéia de que o objeto de direito “é tudo aquilo que importa a outrem que lhe façamos e que está em nosso poder” (cit. por Zarka, *L'Autre voie de la subjectivité*, p. 983). Quer se trate de “não prejudicar ninguém, de atribuir a cada pessoa o que lhe cabe” ou mais fortemente “de se comprazer com a felicidade do outro”, até mesmo de “fazer da felicidade do outro a nossa própria felicidade”, todas essas fórmulas leibnizianas atestam que não é somente a invenção do sujeito de direito que é importante para a nossa história conceitual da idéia de reconhecimento mútuo, mas também a junção entre ipseidade e alteridade na própria idéia do direito.

Hegel em Iena: *Anerkennung*

A filosofia política de Hobbes foi colocada anteriormente sob o signo do desafio: com efeito, a questão é saber se uma ordem política pode se fundar em uma experiência moral que seja tão originária quanto o medo da morte violenta e o cálculo racional que este opõe à vaidade, segundo o resumo proposto por Leo Strauss. Como Axel Honneth observa no começo de seu livro consagrado à luta pelo reconhecimento, o conceito de *Anerkennung*, considerado em todo o seu desenvolvimento, satisfaz a essa exigência em três aspectos¹.

Em primeiro lugar, ele garante o vínculo entre a *auto-reflexão* e a orientação rumo ao *outro*. Essa determinação recíproca da relação entre o si e a intersubjetividade, herdada de Fichte (como veremos mais adiante), constitui o princípio da resposta a Hobbes; nessa duplicação da subjetividade consiste o fundamento da filosofia política que encon-

1. Axel HONNETH, *La Lutte pour la reconnaissance*. Grammaire morale des conflits sociaux, trad. Pierre Rusch, Paris, Cerf, 2000 (col. Passages).

trou sua primeira articulação nos fragmentos filosóficos de Hegel em Iena entre 1802 e 1807.

Em segundo lugar, a dinâmica de todo o processo procede do pólo negativo rumo ao pólo positivo, do menosprezo rumo à consideração, da injustiça rumo ao respeito. Esse segundo componente da noção de reconhecimento mútuo é tipicamente hegeliano, na medida em que nele se encontra a expressão maior do papel atribuído em geral à negatividade na filosofia hegeliana, como é dito no famoso prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, a obra que encerra com brilho o período de Iena. Sua irrupção no plano prático será marcada pelo poder regenerador atribuído ao crime no plano jurídico; a negatividade ética e prática se desenvolverá ao longo de figuras de transações entre humanos. Assim será reinserido em um percurso eminentemente espiritual, no sentido hegeliano da palavra, o tema hobbesiano da luta mortal.

Em terceiro lugar, a teoria do reconhecimento extrai seu aspecto sistemático de sua articulação em níveis hierárquicos correspondentes a instituições específicas. Na mudança de Iena para Berlim, Hegel não cessará de diversificar esse processo de institucionalização do reconhecimento até sua estabilização definitiva nos *Princípios da filosofia do direito*, de 1820-1824. Na medida em que essa hierarquização é imanente ao próprio processo do reconhecimento, ela constitui a resposta por excelência ao artificialismo que, no *Leviatã*, encontra sua primeira expressão na distinção entre pessoa natural e pessoa artificial e culmina na fabricação do grande artifício que é o próprio *Leviatã*. Desse ponto de vista, o conceito hegeliano de *Sittlichkeit*, de “vida ética”, pode ser considerado o substituto do conceito de artifício em Hobbes.

Por sua vez, as esferas específicas de reconhecimento distinguidas por Hegel não constituem configurações imutáveis; são compromissos históricos entre as exigências especulativas e a experiência empírica, do mesmo modo que, na *Política*, de Aristóteles, a concepção de base da justiça como igualdade se compõe com os limites históricos de uma sociedade censitária da qual estão excluídos os escravos, as mulheres, as crianças e até mesmo os comerciantes. O mesmo ocorre com as elaborações sucessivas da *Anerkennung* em Hegel; elas abrem uma história da luta pelo reconhecimento que continuará a fazer sentido em nossos dias enquanto a estrutura institucional do reconhecimento for inseparável do dinamismo negativo de todo o processo, com cada conquista



institucional respondendo a uma ameaça negativa específica; essa correlação entre nível de injustiça e nível de reconhecimento ilustra o adágio familiar segundo o qual sabemos mais sobre o que é injusto que sobre o que é justo; sobre esse ponto, a indignação preenche, em uma filosofia política fundada na exigência de reconhecimento, o papel preenchido pelo medo da morte violenta em Hobbes. Desse modo, as formas incoativas da teoria do reconhecimento nos escritos hegelianos do período de Iena ainda mantêm seu poder polêmico, até mesmo provocador, nas interpretações contemporâneas que visam sua atualização graças a uma nova combinação entre exigência especulativa e pesquisa empírica. Mas o que, mais que tudo, permanece preservado nessa história da luta pelo reconhecimento é a correlação originária entre relação com o si e relação com o outro que dá à *Anerkennung* hegeliana seu perfil conceitual reconhecível.

Acabamos de dar ao motivo originário, que doravante está frente a frente com o medo da morte violenta, a denominação que lhe convém, a de desejo de ser reconhecido. Nessa expressão lapidar, a forma passiva do verbo “reconhecer” é essencial, na medida em que o reconhecimento por si de cada indivíduo, que no estudo precedente era colocado na posição de princípio, é colocado agora na posição de resultado em relação à grande dialética que articula uma sobre a outra negatividade e institucionalização.

Dito isso, era preciso, como os pesquisadores na linha em que eu próprio me situo, retroceder até os fragmentos da época de Iena em vez de dar uma seqüência aos trabalhos de Alexandre Kojève, o autor da famosa *Introdução à leitura de Hegel* (aulas dadas de 1922 a 1930), trabalhos que tomavam como referência a *Fenomenologia do Espírito* e atribuíam assim à luta entre o senhor e o escravo o lugar que conhecemos; a aposta era que ao se confrontar com o tema do reconhecimento em seu estágio incoativo o leitor poderia esperar ver trazidos à luz do dia recursos de sentido que não teriam sido esgotados pelas obras acabadas mais tardias, até a última, *Princípios da filosofia do direito*, na qual o tema do reconhecimento e do ser reconhecido perdeu não apenas sua densidade de presença, mas também sua virulência subversiva. Em compensação, o preço a ser pago é uma leitura trabalhosa que torna os não-especialistas tributários da reconstrução feita pelos especialistas. Quanto a mim, baseio-me nos trabalhos de Jacques Taminiaux, em sua apresentação de O

sistema da vida ética, de Hegel² (crítica da política), e em seu livro *Nascimento da filosofia hegeliana do Estado*³, assim como na “recordação histórica” que constitui a primeira parte da obra de Axel Honneth, *A luta pelo reconhecimento*, consagrada essencialmente à “reatualização sistemática” dos temas ligados aos dois fragmentos cujos títulos foram citados acima.

A situação de pensamento na qual se encontra Hegel, após os escritos de juventude propriamente ditos e os do período de Frankfurt, pode ser caracterizada pelas heranças que são honradas e que ainda são, de muitos pontos de vista, as nossas.

De Kant é recebida a idéia de autonomia individual como exigência moral primordial, sem consideração por sua eventual inserção nas formações históricas suscetíveis de lhe dar uma dimensão social e política.

Em segundo lugar, da confrontação com Maquiavel e Hobbes, extrai-se a intenção de reorientar a idéia de luta, que Hobbes interpreta como luta pela sobrevivência, no sentido de uma luta pelo reconhecimento recíproco. A esse título, a luta pelo reconhecimento ocupa o lugar ocupado pela desconfiança que o Galileu da política coloca no centro da trilogia das paixões que alimentam a guerra de todos contra todos.

Da admiração precoce pelo mundo grego, Hegel retém, além da primazia da *pólis* sobre o indivíduo isolado, o ideal de uma unidade viva entre a liberdade individual e a liberdade universal. A convicção de que é nos costumes existentes que se prefiguram as estruturas de excelência graças às quais as formas modernas da moralidade e do direito fazem eco às virtudes da ética dos antigos. Desse ponto de vista, a passagem de um fragmento para outro do período de Iena será também a da transição do aristotelismo residual em virtude do qual as primeiras figuras do reconhecimento permanecem colocadas sob a égide da natureza para uma concepção francamente idealista que atribui à consciência a capacidade de gerar estágios sucessivos de autodiferenciação escandidos pela luta pelo reconhecimento.

Mas é da releitura feita por Fichte da grande tradição do direito natural que Hegel é mais imediatamente devedor: sem ele, teria sido impensável não apenas fazer a luta pelo reconhecimento tomar o lugar da

2. G. W. F. HEGEL, *Système de la Vie éthique*, coment. e trad. Jacques Taminiaux, Paris, Payot, 1976.

3. Jacques TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, coment. e trad. da *Realphilosophie de Iéna*, 1805-1806, Paris, Payot, 1984.

luta pela sobrevivência, mas também incluir esta última na dialética entre auto-asserção e intersubjetividade. Nesse sentido, pode-se dizer que os escritos de Iena consagram esse conluio inesperado entre Hobbes e Fichte.

O reconhecimento é o tema diretor do *Sistema da vida ética*? Colocada nesses termos, essa questão induz à primeira vista a uma resposta negativa: todo o aparelho especulativo se estrutura a partir da figura do absoluto, denominado por Fichte "Identidade", identificada em termos éticos, isto é, de "costumes", à Totalidade. Estamos no âmago de uma especulação muito afastada da empiria, de uma espécie de ontoteologia na qual rivalizam Fichte e Schelling; este último ainda contava com a concordância de Hegel nos anos 1802-1803, em nome da preeminência da intuição sobre a conceitualidade e em virtude da absorção da segunda pela primeira. As palavras-chave são "indiferença" (no sentido de não-diferenciação), "universalidade" e "particularidade", e por fim retorno à totalidade. Se o tema da luta pelo reconhecimento pode reivindicar para si o patrocínio desse texto fragmentário, isso se deve ao papel atribuído à cisão no processo especulativo. Além disso, é mais precisamente o dinamismo dos "poderes" hierarquizados, em que a identidade-totalidade é arrancada da indiferença inicial para reconduzir à identidade-totalidade, que anuncia o tema, que será mais adiante o nosso, de uma pluralidade ordenada de modelos de reconhecimento.

No fragmento aqui considerado, sob a rubrica A, é no plano dos poderes "naturais" que opera pela primeira vez a grande dramaturgia da vida ética. Essa dramaturgia prefigura a vida ética absoluta, sob a condição de um distanciamento em relação à instância unificadora que justifica o título: "Vida ética segundo a relação". Ao contrário da obra posterior que interrogaremos mais adiante, na qual a linguagem será definitivamente a do Espírito, ela é aqui a da Natureza. Somos confrontados a uma multiplicidade de indivíduos portadores de um *Trieb*, de uma pulsão, trabalhada pelo trabalho de retorno ao absoluto. Os graus de satisfação desta ou daquela relação pulsional suscitam uma hierarquia de "poderes" que nos faz encontrar sucessivamente a necessidade natural, o trabalho, a diferença entre desejo e gozo, a articulação do trabalho com base na posse, o aniquilamento do estado de gozo na posse efetiva. Os leitores contemporâneos gostam de marcar o lugar de honra atribuído ao amor, sob as figuras múltiplas do laço familiar e em proximidade com a idéia de poder natural; está aqui o núcleo de um primeiro modelo de reconheci-

mento mútuo sob a rubrica A desse primeiro percurso de múltiplas articulações. O “poder” ainda é descrito em termos positivos, mas a sombra das forças negativas naturais projeta-se sob as figuras da necessidade, da morte, da violência dos elementos, do enfrentamento dos homens uns contra os outros, e do homem contra a natureza.

Sob a rubrica B, as mesmas figuras da vida ética “segundo a relação” são retomadas do ponto de vista do domínio da universalidade e do reino do direito, gerador, por sua vez, de um negativo específico ao qual uma seção ulterior será consagrada sob o título “Crime”. Com a troca, o contrato, pode-se falar em reconhecimento da pessoa: é a primeira ocorrência da palavra “reconhecimento” nesse fragmento (*Système de la vie éthique*, p. 137-139). Taminiiaux, em *Naissance de la philosophie hégélienne de l'état* (Nascimento da filosofia hegeliana do Estado), comenta isso nos seguintes termos: “Por isso o reconhecimento do indivíduo enquanto vivente — esse é o reconhecimento da *pessoa* — é o reconhecimento do outro como ‘conceito absoluto’, ‘ser livre’, ‘possibilidade de ser o contrário de si mesmo em relação a uma determinidade’, mas é um reconhecimento ainda formal ao qual falta o momento da diferença. É esse momento que introduz a relação de *dominação e de servidão*, poder mais alto do reconhecimento porque real enquanto o precedente é apenas ideal e formal” (p. 59).

A expressão volta a aparecer no título do terceiro poder — o primeiro é o poder da natureza e o segundo, o da “infinidade, idealidade, no formal e na relação” (ibid., p. 128). Lê-se o seguinte: “O terceiro poder é a indiferença daqueles que precedem; a relação de troca e do reconhecimento de uma posse, portanto da propriedade — a qual até agora se referia ao singular —, torna-se aqui totalidade; mas sempre no âmago da própria singularidade; em outras palavras, a segunda relação é retomada na universalidade, no conceito do primeiro” (ibid., p. 137); a inquietadora instabilidade desse reconhecimento, contemporâneo no plano especulativo da relação de dominação-servidão (cujo destino da *Fenomenologia do Espírito* é conhecido), é salientada pela expressão “viver desigual” que o texto comenta do seguinte modo: “Ser fixado na diferença é ser servo; ser livre em relação à diferença é ser senhor”.

Entretanto, Hegel não encerra sua pesquisa sobre os poderes da natureza sem dar uma segunda chance às figuras positivas já nomeadas do ser natural, retomadas sob o signo da universalidade em ação. Assim, a família é denominada “a totalidade mais alta de que a natureza é ca-

paz”. É por meio da criança que essa verdade advém, essa criança sobre a qual se diz que está “ao encontro do fenômeno, o absoluto, o racional da relação, e o que é eterno e durável, a totalidade que reproduz a si mesma como tal” (ibid., p. 143). E um pouco mais adiante “o poder e o entendimento, a diferença dos pais, são inversamente proporcionais à juventude e ao vigor da criança, e esses dois lados da vida escapam um do outro, se sucedem, e são exteriores um ao outro” (ibid.).

É como um trovão que explode nesse texto o segmento intitulado “O negativo ou a liberdade ou o crime” (*Verbrechen*), intercalado entre “A vida ética absoluta segundo a relação”, que acabamos de percorrer, e “A vida ética absoluta”. Ao marcar a oposição ao movimento de ascensão, esse momento revela o que estava em ação no trabalho da diferença, a saber, o aniquilamento (*Vernichtung*), o negativo da vida ética natural. O crime tem como efeito “negar a realidade de um vivente em sua determinidade, mas também fixar essa negação”. Ele suprime sem se superar na totalidade. O contramovimento que ele suscita, a vingança, interiorizada em remorso, participa dessa fixação, que lembra a da escravidão, mas em um registro já marcado pelo direito: daí as figuras sucessivas da barbárie, da espoliação, da sujeição, a figura mais digna pela qual passamos, na perspectiva política que prevalecerá finalmente, sendo o ataque à honra o que atinge o todo da pessoa; mas ela é evocada sob o signo do crime. O leitor contemporâneo, ávido por conhecer por fim o que merece ser chamado de vida ética absoluta, isto é, liberta de uma série de poderes naturais, começando com o *Trieb*, culminando na instância da família, encontra-se confrontado ao único portador dessa vida ética absoluta, o povo: é no povo (*Volk*) que essa idéia de eticidade absoluta aparece e encontra sua intuição. Povo e religião demonstram a absorção da conceitualidade pela intuição. O trajeto do discurso se precipita, indo do ponto de vista estático da constituição do povo rumo ao ponto de vista dinâmico de sua governança. Não se trata de reconhecimento “na especulação sobre o sistema em repouso”. O discurso atravessa uma série de virtudes atribuídas a instâncias (*Stände*) distintas: são a bravura, a retidão e por fim a confiança, na qual é abolida a relação de servidão. O reconhecimento só pode ser nomeado por ocasião da passagem do estado de repouso para a dinâmica encarnada pelo ato de governar (*Regierung*). O momento privilegiado situa-se entre o primeiro sistema do governo sob o signo da necessidade e do “excedente” em termos de satisfação proporcionada e o

terceiro sistema, o da disciplina (apenas esboçada); esse intervalo é o do “sistema da justiça”; “o poder público enquanto pensante, consciente, é aqui o governo enquanto jurisdição” (*Système de la vie éthique*, p. 195); somente nesse quadro as relações de propriedade tornam-se relações mútuas: “assim reconheço a capacidade de posse do outro; mas a violência, o roubo são opostos a esse reconhecimento. Eles são coativos, visam o Todo; eles suprimem a liberdade, e a realidade do ser-universal, do ser-reconhecido. Se o crime não negasse o reconhecimento, ele também poderia deixar para outros, para o universal, o que ele realiza” (*ibid.*, p. 197).

Voltando à nossa questão inicial de saber se o *Sistema da vida ética* pode ser considerado um antecedente verdadeiro da teoria da luta pelo reconhecimento, podemos nuançar do seguinte modo nossa primeira avaliação: por um lado, pode-se detectar a presença da expressão reconhecimento em dois momentos precisos, o primeiro vinculado à formalidade do direito, principalmente da troca, e o segundo à estrutura da governança do povo sob a égide da justiça. Em ambas as vezes são os momentos mediais em uma hierarquia de poderes. Por outro lado, é plausível atribuir ao dinamismo inteiro do ensaio o patrocínio do tema do reconhecimento na medida em que a pessoa é contemporânea do direito, mas também onde a liberdade pública ainda enfrenta essa negação à qual Hegel consagrou uma seqüência distinta na qual a liberdade é associada ao crime. Nesse sentido, o reconhecimento jamais é evocado sem sua sombra negativa: o “crime” como negação do reconhecimento. Essa seqüência ocupa ela própria uma posição mediana em nosso longo fragmento.

Dito isso, o que mantém a problemática de Hegel distante da nossa é a referência especulativa, sem contrapartida empírica, à identidade, à totalidade — com seus corolários: intuição *versus* conceitualidade, indiferença *versus* diferença, universalidade *versus* particularidade. É essa forma de ontoteologia que impede que a pluralidade humana apareça como a insuperável referência das relações de mutualidade, escandidas pela violência, que percorre o discurso hegeliano, desde o nível da pulsão e do amor até o da confiança no âmago da totalidade do povo. Um percurso semelhante será proposto mais adiante por Axel Honneth, mas em uma configuração que ele chamará de “pós-metafísica”, seguindo nisso Habermas: configuração na qual a pluralidade humana ocupará o lugar da Identidade e da Totalidade.

Acompanhado por meus dois mentores, Jacques Taminiaux e Axel Honneth, abordo por minha vez, na tradução feita pelo primeiro, o segundo texto que marca o período de Iena (1805-1806). Ele é intitulado pelos editores de *Realphilosophie*, na medida em que constitui o componente do sistema total da filosofia em que o Espírito é apreendido em sua fase *real versus ideal*. Salientemos, logo de início, a referência ao Espírito em detrimento do que, no texto precedente, permanecia dependente de um conceito quase aristotélico de natureza, o qual se torna o tema distinto de uma filosofia da Natureza como primeira etapa “*real*” da filosofia do Espírito. É pois da vinda — ou antes do retorno a si — do Espírito de que se trata, sob o signo da distinção entre Idealidade e Realidade. Como o Espírito se torna “igual a si” fazendo-se outro de si mesmo? Não será surpresa reencontrar os encadeamentos de níveis semelhantes aos do *sistema da eticidade*. Mas aqui a natureza figurará sempre como algo “suprimido”. Esse distanciamento em relação ao tema da natureza é particularmente interessante para a minha pesquisa, que é, desde o início desta terceira parte deste estudo, a busca de uma resposta a Hobbes pela promoção de uma motivação moral originária. Hegel, nesse sentido, escolhe combatê-lo assumindo, como ele, que é “preciso sair da natureza”. A resposta a Hobbes consiste no percurso dos momentos da realização do Espírito e na descrição do retorno do Espírito à sua ipseidade: o Estado surgirá no final desse grande desvio-retorno. Quanto ao tema do reconhecimento, ele não será, como ocorrerá nas filosofias pós-hegelianas da finitude e da pluralidade humanas, a mola dinâmica da conquista da mutualidade, mas marcará certas fases do retorno a si mesmo do Espírito. Entretanto, ele é não apenas nomeado mas também articulado com uma precisão que ainda faltava no sistema da eticidade. Isso basta para fazer de seu tratamento da *Realphilosophie* um antecedente autêntico e, se nos permitem dizer, um provedor especulativo das temáticas contemporâneas cledicadas a esse tema.

Em um sentido amplo da palavra “política”, pode-se dizer que Hegel inscreveu definitivamente o tema do reconhecimento na filosofia política. A ruptura com Hobbes será, como já foi dito nas páginas anteriores, solidária de uma espécie de ontoteologia, expressa aqui pelo Espírito em sua Idéia, que faz que a maneira pela qual o Espírito se encontre em seu outro permaneça fundamentalmente uma relação de si consigo mesmo; em outras palavras, o Espírito se torna outro a partir de sua relação

consigo mesmo; as etapas da “realização” não deixam de ser, com isso, para ele um recurso especulativo inestimável.

A estrutura da obra distingue três partes.

1. “O Espírito segundo seu conceito”

Trata-se de uma psicologia especulativa centrada na inteligência e, depois, na vontade. É no percurso da vontade que o tema do reconhecimento aparece na primeira parte, percurso marcado pelo domínio do eu sobre as imagens, pela posição de si na interiorização pela denominação que o faz mestre dos nomes, e pelo reino da conceitualização. Esse percurso da vontade é o da resolução (*Beschluss*) e de sua argumentação (*Schluss*), ou “silogismo”. Nesse quadro, reencontraremos a pulsão, o *Trieb*, sua falta e sua satisfação; o instrumento, sua singularidade e sua capacidade universal de transformação das coisas; reencontraremos também o amor, o homem e a mulher, a família, meio eletivo da educação, em conjunção com o trabalho, e sobretudo a criança, esse terceiro em quem os pais “intuicionam o amor, sua unidade enquanto consciência de si” (Taminiaux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, p. 212). É nesse momento do amor, da família e da criança que Honneth discernirá o primeiro de seus três modelos de reconhecimento, graças à extrapolação que será permitida pelo abandono do ponto de vista especulativo absoluto. No Hegel de Iena, o reconhecimento surge com as relações de direito. O direito é reconhecimento recíproco. A relação com Hobbes é aqui muito complicada: Hegel vê a determinação do direito em Hobbes como proveniente de fora do indivíduo. Mas como fazê-lo provir do não-direito, após a ruptura com a idéia de “vida ética segundo a relação”, ainda marcada por sua referência a uma natureza? É em uma filosofia do mesmo que o reconhecimento surge. Trata-se para Hegel, observa Taminiaux, de seguir no próprio conteúdo um movimento de encaminhamento rumo ao direito de reconhecimento. Estado de natureza, estado jurídico ou de reconhecimento não são nem confundidos nem dissociados. Hegel faz coincidir o momento do reconhecimento com a passagem da tomada de posse para a legitimação. Esta última significa a inversão da relação de exclusão do outro. O reconhecimento não significa nada mais que isso: “O reconhecer é a primeira coisa que necessariamente advirá” (ibid., p. 223) na passagem do amor para o direito. “Em outras palavras, os indivi-

duos são o *amor*, esse *ser-reconhecido* sem oposição da vontade, no qual cada um seria o silogismo total, no qual eles só entram enquanto caracteres, não enquanto vontades livres. Esse reconhecer deve advir. Ele deve se tornar para eles o que eles são em si. — Seu ser um para o outro é o começo desse reconhecer” (ibid.). Algumas páginas magníficas, na passagem do amor para o direito, devem ser citadas: ao falar do “direito em geral, isto é, da relação *que reconhece*” (ibid., p. 221), o texto continua: “No reconhecimento, o si deixa de ser esse singular; ele é legitimamente no reconhecimento, isto é, ele não é mais em seu ser-aí imediato. O reconhecido é reconhecido enquanto valendo *imediatamente* por seu *ser*; mas precisamente *esse ser é produzido a partir do conceito*; ele é ser reconhecido; o homem é necessariamente reconhecido e é necessariamente reconhecedor. Essa necessidade é sua propriamente, não a de nosso pensamento por oposição ao conteúdo. Enquanto reconhecedor, ele é ele próprio o movimento, e esse movimento suprassume precisamente seu estado de natureza; ele é reconhecer; o natural limita-se a *ser (ist nur)* — ele não é *espiritual*” (ibid.).

Tudo ocorre no momento da posse erigida em direito. O reconhecimento igualiza o que a ofensa tornou desigual. Ele provém da “suprassunção da exclusão” (ibid., p. 225), ao preço do perigo assumido da astúcia. Reencontramos, pois, a mesma seqüência existente no texto precedente, “O combate à vida e à morte” (ibid., p. 227). A esse preço, “essa vontade que sabe ser universal, é ela o ser-reconhecido; oposta a si mesma na forma da universalidade, ela é o ser, efetividade em geral — e o singular, o sujeito é a *pessoa*. A vontade dos singulares é a vontade universal, e a vontade universal é singular — Vida ética (*Sittlichkeit*) em geral, mas imediatamente ela é direito” (ibid.).

2. “O Espírito efetivo”

A segunda parte é intitulada “O Espírito efetivo” por oposição à abstração da inteligência e da vontade. Com o próprio reconhecimento, passa-se da faculdade à efetuação. Por isso se fala logo de início em *ser-reconhecido*, mais precisamente no “elemento do *ser-reconhecido* universal” (ibid., p. 229). Ao arrebatamento da natureza se sucede a realidade efetiva do universal. O dinamismo desse modo especulativo impõe mais uma vez a travessia de níveis, como se passássemos pelos mesmos locais,

mas em uma altitude diferente: desejo e não mais pulsão, máquina e não mais instrumento, propriedade e não mais posse: “Na posse, o ser tem significação não espiritual (*ungeistige*) de *meu* ter enquanto singular; aqui, em compensação, do *ser-reconhecido* — o *ser* da posse tem a significação que a coisa é o que sou, e que eu a apreendo enquanto *no Si* — Aqui o ser / é / Si universal, e o ter é mediação pelo outro, em outras palavras, ele é universal — O universal é o valor; o movimento enquanto sensível é a troca, — a mesma universalidade é mediação enquanto movimento que sabe — Propriedade, portanto um *ter* imediato que é *mediatizado pelo ser-reconhecido* — em outras palavras, seu *ser-aí* é, é a essência espiritual” (ibid., p. 232).

O contrato está aqui em seu lugar, fazendo coincidir no ser-reconhecido a vontade do singular e a vontade comum. Surge o crime, na ruptura do contrato. É a pessoa e não a propriedade que é lesada, “minha honra”, não a coisa. Por isso a sanção se eleva da vingança à justiça, assim que ela procura restaurar “o ser-reconhecido, que é em si, e (exteriormente) lesado” (ibid., p. 240). A pessoa é o nome desse ser reconhecido lesado e restaurado (ibid., p. 241).

É nesses termos que a abertura da segunda parte se liga à conclusão da primeira: o ser-reconhecido imediato respondendo na efetividade ao advento do reconhecimento na abstração da filosofia especulativa. Não conduzirei mais adiante a leitura desse texto: ao ser-reconhecido imediato segue-se o reino da lei que articula seres autônomos, quer seja no casamento, na gestão industriosa da riqueza e da pobreza, na jurisdição e no processo como execução do direito. O reconhecimento terminou sua obra no ser-reconhecido. Deixa-se um lugar para “o ato constituinte da vontade universal” (ibid., p. 261) por meio do qual um Estado é instaurado.

3. “Constituição”

A terceira parte intitula-se “Constituição”. O reconhecimento ainda tem um lugar nessa teoria do ato constituinte do Estado? Com a problemática dominante do poder (*Macht*), estabelece-se uma outra semântica, que gravita em torno do termo “despojamento” (*Entäußerung*), no sentido de cessão e desapossamento. Em um certo sentido, é o prolongamento na seção III, “Constituição”, do ser-reconhecido da seção II, “O Espírito efetivo”. A persistência do vocabulário do ser-reconhecido de-

monstra isso⁴. Contudo, a semântica do reconhecimento convinha à fase transitória das operações de troca mútua. Com a problemática política, a ênfase não está mais posta na ação recíproca, mas na relação hierárquica entre vontade supostamente universal e vontade particular. Por isso é preciso fazer um desvio pela fundação da tirania: é o momento maquiavélico (ibid., p. 261-263): “O *Príncipe*, de Maquiavel, foi escrito segundo a grande perspectiva de que no ato que constitui (*in der Constituirung*) o Estado como tal, o que se chama de assassinato, trapaça, crueldade etc., não tem de modo algum a significação do mal, mas a do que é reconciliado consigo mesmo” (ibid., p. 263). A problemática do reconhecimento parece inteiramente superada: “Da tirania resulta o despojamento imediato da vontade singular efetiva; esse despojamento [é] formação na *obediência*” (ibid., p. 267). O único equivalente do reconhecimento nesse contexto seria a confiança: “O singular sabe seu *Si assim como sua essência*” (ibid., p. 264); nesse sentido, o singular é “*conservado*, embora não compreenda ou perceba como ele é conservado, por que conjectura e que arranjo” (ibid.). Hegel não parece sentir falta da bela liberdade feliz dos gregos, “[que foi] e ainda é tão invejada” (ibid., p. 266), nessa época em que “a *bela* vida pública era os costumes de todos” (ibid., p. 267). A dura lei da época moderna deve ser tomada como um “princípio mais elevado” (ibid.), a saber, a educação pelo “despojamento”. O vocabulário do ser-reconhecido só voltará a aparecer uma última vez no último percurso, o do “espírito absolutamente livre”, através da *arte, da religião e da ciência*: “O espírito absolutamente livre, que retomou dentro de si suas determinações, produz doravante um outro mundo; um mundo que tem a *figura* de si mesmo; onde sua obra está dentro de si, e onde ele tem acesso à intuição de *si como si*” (ibid., p. 280). Então é possível escrever: “*Ser-reconhecido* é o elemento espiritual”, com todas as reticências e ressalvas ligadas à dispersão das artes, à finitude das figuras, como a do “deus como estátua” (ibid., p. 282). Na religião absoluta, “somente *Deus é a profundidade do espírito* certo de si mesmo — com isso Deus é o si de tudo, no momento em que ele é um homem, que tem um ser-aí

4. “Que tenho meu *Si positivo* na vontade comum, isso é o ser-reconhecido enquanto inteligência, enquanto é sabido por mim que a vontade comum é posta por mim; — que tenho meu *Si negativamente*, como meu poder, como o universal que é o negativo de mim, isso é sabido pela intuição de sua *necessidade*, ou por *despojamento*” (ibid., p. 259-260).

espacial e temporal comum” (ibid., p. 283). O vocabulário não será mais nem o do reconhecimento nem o do despojamento, mas o da reconciliação. Com a filosofia, ainda mal esboçada, anuncia-se o agir do espírito na forma de *história do mundo*. Esta é a última frase da obra: “Nesta última se suprassume o seguinte: que é somente em si que a natureza e o espírito são uma *essência* — o espírito se torna o saber da história do mundo” (ibid., p. 290).

4

Reatualizações do argumento de Hegel em Iena

Esta seção é dedicada à reatualização sistemática do tema hegeliano da *Anerkennung*. Gostaria primeiramente de explicitar minha dívida com Axel Honneth¹: tomo dele muito mais que o título da segunda parte de seu livro. Concebi esta seção como um diálogo com ele, com minha contribuição sendo a adição de observações complementares e também a proposta de algumas considerações antagonistas, as quais abrirão, por sua vez, o caminho para um argumento dirigido contra a ênfase exclusiva posta na idéia de luta, para a busca de experiências de reconhecimento de caráter pacificado. A esse argumento e a essa busca será consagrada a seção final deste terceiro estudo.

A reatualização empreendida por Honneth extrai sua força da convicção no equilíbrio que ela preserva entre a fidelidade à temática hegeliana e a rejeição da metafísica do absoluto que mantém o Hegel de Iena próximo de Schelling e depois novamente de Fichte. Reafirmo sua acusação de

1. Axel HONNETH, *La Lutte pour la reconnaissance*.

monologismo dirigida a uma filosofia da consciência na qual é o si que fundamentalmente se opõe a si mesmo ao se diferenciar. Arguo, como Honneth, o caráter insuperável da pluralidade humana nas transações intersubjetivas, quer se trate de luta ou de algo diferente da luta. O que Honneth guarda de Hegel é o projeto de fundar uma teoria social com conteúdo *normativo*. Essa teoria tem a ambição de responder a Hobbes, na medida em que a luta provém de motivos morais que podem ocupar o lugar da tríade da rivalidade, da desconfiança e da glória na descrição do pretenso estado de natureza no *Leviatã*. Concordo essencialmente com esse projeto. Em meu próprio vocabulário, trata-se de procurar no desenvolvimento das interações conflituosas a fonte da ampliação paralela das capacidades individuais evocadas no segundo estudo sob o signo do homem capaz em conquista de sua ipseidade. No reconhecimento mútuo se encerra o percurso do reconhecimento de si mesmo.

A estratégia seguida por Honneth se baseia na combinação de vários procedimentos: em primeiro lugar a junção da argumentação especulativa com uma teorização de base empírica das interações entre indivíduos. Ele toma o modelo de uma gênese social da identificação do “eu” de George Herbert Mead. Tomo essa junção entre Hegel e Mead e considero-a o modelo de um entrecruzamento entre uma conceitualidade especulativa e uma colocação à prova pela experiência. Proporei algumas variantes. O importante é que a estrutura especulativa evita que o tema do reconhecimento deslize para a banalização, como é cada vez mais o caso em nossos dias. A estratégia de Honneth comporta um segundo aspecto. Da reconstrução prévia dos escritos de Hegel em *Iena* na primeira parte de sua obra, ele toma a idéia de encadeamento de “três modelos de reconhecimento intersubjetivo”, colocados sucessivamente sob a égide do amor, do direito e da estima social. Adotarei esse esquema tripartite que tem como principal vantagem enquadrar o jurídico em estruturas que o antecipam ou que o excedem. Em terceiro lugar, Honneth faz corresponder a esses três modelos semi-especulativos e semi-empíricos três figuras da negação de reconhecimento suscetíveis de fornecer no modo negativo uma motivação moral às lutas sociais que a seqüência de seu trabalho passa a considerar. Restaria compor a motivação moral da luta com os interesses individuais ou de grupo para dar à prática das lutas sociais uma explicação completa; este último componente da estratégia do livro é apenas esboçado; é nesse ponto que a comparação com outros

empreendimentos que tratarei sumariamente poderá se revelar útil. Concentrar-me-ei na correlação entre os três modelos de reconhecimento herdados de Hegel e as formas negativas do menosprezo. Essa ponte constitui, em minha opinião, a contribuição mais importante da obra de Honneth para a teoria do reconhecimento em sua fase pós-hegeliana, com os três modelos de reconhecimento fornecendo a estrutura especulativa, enquanto os sentimentos negativos conferem à luta sua carne e seu coração. Por outro lado, uma análise estrutural das figuras da negação de reconhecimento não seria possível se as exigências normativas suscitadas pelos modelos sucessivos de reconhecimento não suscitassem expectativas cuja decepção tem a medida dessas exigências.

Minhas observações complementares se manterão nesse quadro, admitindo a possibilidade de abrir durante esse percurso algumas novas pistas. Quanto ao que anunciei como considerações antagonistas, elas dirão respeito, digo-o imediatamente, ao terceiro modelo de reconhecimento que Hegel colocava sob o título do “Povo” e mais precisamente do Estado e do “ato constituinte”, não desejando engajar-me em um debate de filosofia política sobre a estrutura do Estado (assim como me abstive de fazer isso na discussão de Hobbes, que foi interrompida no limiar da questão da soberania ligada à emergência do “deus mortal”). Da discussão centrada na própria idéia de luta, proveniente de Hegel, ocorrerá na seção seguinte a tentativa de completar uma problemática da luta por meio da evocação das experiências de paz pelas quais o reconhecimento pode, se não encerrar seu percurso, ao menos deixar entrever a derrota da negação de reconhecimento.

1. A luta pelo reconhecimento e o amor

O primeiro modelo de reconhecimento colocado sob o título do amor cobre a gama das relações eróticas, de amizade ou familiares “que implicam laços afetivos fortes entre um número restrito de pessoas” (Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 117). Trata-se aqui de um grau pré-jurídico de reconhecimento recíproco no qual “sujeitos se confirmam mutuamente em suas necessidades concretas, portanto como seres necessitados” (ibid.). A fórmula hegeliana “ser si mesmo em um estranho” encontra aqui sua primeira aplicação.

Para seu empreendimento de reatualização, Honneth procura na teoria psicanalítica da relação de objeto o complemento empírico da

especulação hegeliana nesse primeiro modelo de reconhecimento. O autor se interessa particularmente pelos sucessores de Freud que situaram as primeiras estruturas conflituosas no nível das formas de vinculação emocional do tipo mãe-filho, prévias aos conflitos de natureza intrapsíquica. São apontadas as “perturbações interpessoais no processo de desligamento da criança em relação aos seus familiares” (ibid., p. 119). A experiência dos adultos não apenas guarda os traços desses primeiros conflitos, mas ela ainda enriquece o seu esquema. Trata-se, em idades diferentes da vida, particularmente no nível de amadurecimento que ocorre com o amor na idade adulta, de sair do estado de dependência absoluta suscitado por um laço libidinal de natureza fusional. Assim como a jovem criança deve enfrentar a prova da ausência da mãe, graças à qual esta última reconquista por sua vez sua própria capacidade de independência, se a criança deve por sua vez ter acesso à autonomia que convém à sua idade, do mesmo modo os amores da idade adulta são confrontados à prova da separação cujo benefício, emocionalmente custoso, é a capacidade de ficar só. Ora, esta cresce em proporção à confiança dos parceiros na permanência do laço invisível que se tece na intermitência da presença e da ausência. Entre os dois pólos da fusão emocional e da afirmação de si na solidão instauram-se, ao longo da história compartilhada entre amantes, relações de dependência relativa que são suficientes para destruir as fantasias de onipotência provenientes da primeira infância; desse ponto de vista, o desligamento adquirido ao preço de muitas decepções pode ser considerado a contrapartida da confiança que mantém o casal de amantes unido. Essa manutenção, no sentido mais forte da palavra, é reforçada por mediadores, principalmente de linguagem e de cultura, que recordam os “objetos transicionais” da infância teorizados por D. W. Winnicott. Honneth gosta de citar um belo texto desse autor que evoca a continuidade dos objetos transicionais fortemente impregnados pelo espírito do jogo e pelas objetivações culturais que povoam o espaço de separação que a distância e a ausência criam entre os amantes na idade adulta².

2. “Supomos que a aceitação da realidade é uma tarefa sem fim, e que nenhum ser humano consegue se libertar da tensão suscitada pela relação entre a realidade de dentro e a realidade de fora, supomos também que essa tensão pode ser aliviada pela existência de uma área intermediária que não é contestada (arte, religião etc.). Esse domínio intermediário está em continuidade direta com o espaço lúdico no qual evolui a criança ‘perdida’ em seu jogo” (D. W. WINNICOTT, *Playing and Reality*, cit. in Axel HONNETH, *La Lutte pour la reconnaissance*, p. 126).

Pode-se dizer que os amantes reconhecem-se um ao outro reconhecendo-se em modelos de identificação suscetíveis de ser partilhados.

Simone Weil estende a todas as figuras da amizade a configuração potencialmente conflituosa que o amor erótico enraíza nas profundezas do inconsciente e de suas pulsões (Hegel não chamou, já no começo do século XIX, de *Trieb* esse poder mais primitivo que o desejo enquanto desejo do desejo do outro?). Eis o que escreve Simone Weil a respeito da amizade: “Há duas formas de amizade, o encontro e a separação. Eles são indissolúveis. Eles encerram o mesmo bem, o bem único, a amizade [...] Ao encerrar o mesmo bem, eles são igualmente bons; os amantes, os amigos têm dois desejos, um deles é o de amar-se mesmo que eles entrem um no outro e constituam uma unidade, o outro é o de amar-se mesmo que tendo entre si a metade do globo terrestre a sua união não sofra nenhuma diminuição”³.

Essas linhas magníficas, nas quais a amizade é erigida, como em Aristóteles, à categoria de bem — “bem único” —, descrevem a fase de maturidade em que as figuras empíricas do amor estão em ressonância com a estrutura especulativa recebida de Hegel. Pode-se falar a esse respeito em uma dialética de ligação e de desligamento comum aos traços especulativos e aos traços empíricos do amor. O desligamento fala sobre o sofrimento da ausência e da distância, a provação da desilusão, e a ligação fala sobre a força de alma que se encarna na capacidade de ficar só. Mas é a confiança na permanência da solicitude recíproca que faz do desligamento uma provação benéfica.

Qual seria então a forma de menosprezo que corresponderia a esse primeiro modelo de reconhecimento? Se a correlação proposta por Honneth entre a tripartição dos modelos de reconhecimento e a das formas do menosprezo tem algum valor heurístico, não parece que os ataques à integridade física, as sevícias de todos os tipos — tortura ou violação — “que destroem a confiança elementar que uma pessoa tem em si mesma” (ibid., p. 62), sejam suficientes para delimitar esse primeiro tipo de menosprezo. O que aqui é traído são expectativas mais complexas que as relativas à simples integridade física. A idéia normativa proveniente do modelo de reconhecimento colocado sob o signo do amor, e que dá sua medida à decepção própria desse primeiro tipo de humilhação, parece

3. Simone WEIL, Amitié, in *Oeuvres*, Gallimard, 1999, p. 755 (col. Quarto).

mais completamente identificada pela idéia de aprovação. Os amigos, os amantes — para manter a indecisão calculada de Simone Weil — aprovavam-se mutuamente. É essa aprovação, que faz da amizade o “bem único” de que fala Simone Weil, o bem tão precioso na “separação” como no “encontro”. A humilhação, experimentada como a retirada ou a recusa dessa aprovação, atinge cada um no nível pré-jurídico de seu “estar-com” outrem. O indivíduo sente-se como que olhado de cima, até mesmo tido como um nada. Privado da aprovação, é como se ele não existisse.

Não é possível transpor o limiar do primeiro para o segundo modelo de reconhecimento sem ter levado em consideração as coações e regulações que, sem ser enquanto tais de natureza jurídica formal, devem ser tidas como instituições, no mais ricas em desenvolvimentos jurídicos. Hegel não consagra longos desenvolvimentos às instituições próprias dos vastos campos afetivos que ele coloca sob o signo do amor? Esse é o caso das relações pai-filho, marido-mulher e da própria família considerada enquanto educadora para o primeiro local de iniciação à cultura. Ao contrário da cidade e do Estado, a família constitui uma forma do viver-junto, figurada pelo lar, que reúne apenas um número limitado de pessoas.

A família cruza laços verticais de filiação com as linhas horizontais da conjugalidade. Como Françoise Héritier recorda no início de seu livro *Masculino feminino*, três invariantes estruturam nosso estar-no-mundo sobre o modo familiar: cada um de nós nasceu da união de um homem e de uma mulher (quaisquer que sejam, salvo a clonagem, as técnicas de fecundação de um ócito); cada um é, pelo nascimento, situado em uma fratria; por fim, a ordem entre irmãos e irmãs na fratria é insuperável.

O laço conjugal, qualquer que seja seu estatuto jurídico, é o intercambiador obrigatório entre essas relações verticais e horizontais. Ele próprio é submetido a uma coação, que se impõe a todas as variantes socialmente aceitas da conjugalidade, a proibição do incesto; esta inscreve a sexualidade na dimensão cultural, instaurando a diferença entre o laço social e o laço de consangüinidade. Não é exagerado dizer que a coação ligada a essa proibição é a pressuposição tácita do tema hegeliano do desejo do outro, na medida em que o pedido, que distingue o desejo da simples pulsão, pode ser tido como o benefício afetivo dessa coação.

No quadro institucional assim esboçado em grandes traços, gostaria de me concentrar no fenômeno da filiação e apresentar as observações a seguir sob o título “Reconhecer-se na linhagem”.

Num primeiro olhar lançado sobre o sistema genealógico⁴, o que causa admiração é a posição do *ego* na parte mais baixa de uma escala ascendente que se divide segundo duas linhas, paterna e materna, que se desdobram, por sua vez, à medida que subimos na escala das gerações, duplicando cada vez os lugares que são eles próprios duplos, patri e matrilineares (com, em cada linha, relações de fratria, por sua vez implicadas em relações verticais de linhagem). São atribuídos nomes a esses lugares: pai e mãe, avô e avó, tio, tia, sobrinho, segundo os graus de parentesco acessíveis à contagem. É com base nesse sistema de lugares que podem ser lidos os graus de parentesco que excluem o casamento, em virtude da proibição do incesto, as relações sexuais pai-filha, mãe-filho, irmão-irmã, são as que são proibidas prioritariamente.

Se passamos desse olhar exterior para a significação vivida pelo *ego* nesse sistema de lugares, o que chama a atenção em primeiro lugar é o caráter de atribuição, devido ao próprio nascimento, de um lugar fixo na linhagem; é esse lugar que, antes de qualquer conscientização egológica, confere-me aos olhos da instituição civil a identidade designada pelos termos filho de, filha de. Concentrando-me na significação que tem para mim essa identidade civil, descubro com surpresa que antes de poder pensar em mim mesmo e de ser sujeito de percepção, de ação, de imputação, de direito, fui e continuo a ser esse “objeto”, essa *res*, que Pierre Legendre denomina, no título de seu livro, “esse inestimável objeto de transmissão”. O epíteto “inestimável” me intriga: meu nascimento fez de mim um objeto sem preço, fora de preço, essa coisa que está fora do comércio ordinário. O projeto parental do qual provim — qualquer que ele tenha sido — transformou a estática do quadro genealógico em uma dinâmica instituidora que se inscreve na palavra “transmissão”: transmissão da vida, ela própria instituída como humana pelo princípio genealógico, transmissão da legenda familiar, transmissão de uma herança de bens mercantis e não-mercantis, transmissão, por fim, resumida na atribuição de um nome: eu me chamo..., meu nome é... É essa contração do tesouro da transmissão na nominação que permite falar pela primeira vez em reconhecimento na linhagem: fui reconhecido(a) filho(a), qualquer que seja o rito familiar, civil ou religioso que possa escandir esse

4. Registro aqui minha dívida com Pierre LEGENDRE, *L'Inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 1985, Lição IV.

reconhecimento de que fui objeto pela primeira vez. Os romanos tinham uma instituição apropriada para esse acontecimento: a adoção, que autorizava, no sentido forte da palavra, a pronunciar essa expressão performativa admirável: Titus, seja meu herdeiro... Em um certo sentido, todo nascimento acolhido é uma adoção, não apenas pelo pai, mas também pela mãe, desde o instante em que ela aceitou ou escolheu manter “esse” feto que se tornou “seu” bebê e dar-lhe nascimento. Ambos foram autorizados pelo sistema a transmitir-me um patronímico e a escolher um nome para mim. Como compensação para essa autorização para me nomear, eu sou autorizado a continuar a transmissão, em nome daqueles que fizeram de mim seu herdeiro, e a ocupar no momento apropriado o lugar do pai ou da mãe. Em suma, como fui reconhecido filho ou filha de, eu me reconheço como tal, e, a esse título, esse inestimável objeto de transmissão sou eu. Graças a essa interiorização progressiva do olhar genealógico, o *ego*, função zero no quadro dos lugares, torna-se função plena quando a transmissão é vivida como reconhecimento mútuo, ao mesmo tempo parental e filial.

Graças a esse ato de se reconhecer na linhagem, é possível irradiar em duas direções opostas: a montante, do lado do nascimento, e a jusante, do lado das permissões e das coações que o princípio genealógico exerce ao longo de toda a vida de desejo.

Uma reflexão sobre o nascimento é difícil: quem se reconhece na linhagem já está nascido. O que acabamos de articular é uma reflexão sobre o ser já nascido. Ora, o que o nascimento propõe é, alguém das trevas crescentes das lembranças da primeira infância, o enigma da origem, a qual não se reduz à explicação pelo começo: o começo da vida é precedido por antecedentes biológicos, por desejos, talvez de um projeto a que chamamos parental — todas elas coisas que excedem a simples consciência de ter nascido; o começo remete a um antes. Outra coisa é a origem: ela não remete senão a si mesma. O surgimento de um novo ser, nesse sentido, não tem precedentes: este que sou eu. Fala-se das crianças como da carne dos pais existindo em um outro. Confrontado ao nascimento como origem, o pensamento especulativo não sabe como escolher: entre a contingência do acontecimento (eu poderia não estar aqui ou ser um outro) e a necessidade de existir (é porque estou aqui, de modo irrecusável, que posso questionar). Hannah Arendt, por volta do fim de *A condição humana*, escreve: “O milagre que salva o mundo, o reino das



coisas humanas, de sua ruína normal, ‘natural’, é a título último o fato da natalidade (*Gebürtigkeit*), no qual a faculdade da ação está ontologicamente enraizada”. Arendt pode falar então do nascimento como um “milagre” (talvez como resposta ao ser-para-a-morte de Heidegger): eis-nos, com efeito, na origem insondável “desse inestimável objeto da transmissão” que cada um é desde o nascimento. Só escapamos dessa vertigem especulativa quando ressituíamos a nós mesmos e aos nossos próprios pais na seqüência das gerações sob o signo do “reconhecer-se na linhagem”⁵.

Indo agora a jusante da consciência de já ter nascido, precisamos creditar o princípio genealógico de sua oposição polar à pulsão incestuosa, na medida em que esta última cria indiferenciação; segundo as palavras de Pierre Legendre, cuja análise sigo aqui e na qual se entrecruzam considerações jurídicas e sutilidades psicanalíticas, o princípio genealógico “objeta ao impulso incestuoso”. Essa objeção é fundadora na medida em que a proibição ordena os laços de parentesco e faz de tal modo que haja lugares distintos e identificados e, por conseguinte, relações reconhecidas de filiação. Ao ordenar a conjugalidade, o princípio genealógico organiza a filiação. Mas, para chegar a seu objetivo, a objeção ao incesto deve atingir a fantasia de onipotência, ela própria estreitamente solidária da “captura narcísica”: Narciso, ao aproximar seus lábios de sua própria imagem, mostra “o homem enlaçado em seu desejo” (*L’Inestimable objet de la transmission*, p. 541). Se a pulsão incestuosa não fosse tão profundamente enraizada na operação do desejo, e se essa pulsão não ameaçasse arruinar todo o sistema genealógico, não se compreenderia por que o incesto foi elevado, pelo mito e pela tragédia, ao nível do crime mais horrível, ao lado do parricídio, que é o seu corolário; não se compreenderia que, para descobri-lo, denunciá-lo e acusar o homem Édipo, foi necessária a lucidez de Tirésias, o vidente cego. Por certo, tardiamente na tragédia *Édipo em Colona*, o bom senso colocou o velho Édipo pedindo desculpas; mas ele despojou seu antigo crime de sua dimensão mítica e

5. Minha primeira confrontação com esse tema do nascimento pode ser lida em *Philosophie de la volonté*, t. I, Aubier, Paris, 1950, p. 407 ss., sob a rubrica do involuntário absoluto. Curiosamente, ele permanece encerrado nos limites de uma reflexão sobre o ser já nascido sem a consideração do desejo — qualquer que ele seja — dos pais. Eu rejeitava para o lado da objetividade alienante o que eu denominava o “antecedente genético”, em outras palavras, a hereditariedade.

A respeito da origem, que não é o começo: “A rosa não tem porquê, ela floresce porque floresce”, segundo Angelus Silesius.

trágica, e com isso dissimulou o vínculo antagonista entre o princípio genealógico e o incesto. Somente na aura de horror suscitada pelo crime edipiano a conjugalidade, ela própria instituída de uma forma ou de outra sob o signo da duração e da fidelidade, pode revelar sua significação profunda de mediadora entre o princípio genealógico e o impulso incestuoso, entre a distinção da ordem e a confusão da fantasia. Isso não impedirá que a conjugalidade desenvolva, por sua vez, seu quinhão de conflitualidade, principalmente no ponto em que se cruzam o amor erótico e a afeição conjugal; o amor erótico certamente pode permanecer, em toda cultura, rebelde à instituição e à disciplina de desejo que esta última procura instaurar; ainda assim, é a afeição conjugal que torna possível o projeto parental que autoriza os cônjuges a tomar a si mesmos não como simples genitores, mas como os pais de seus filhos. É a esse reconhecimento mútuo entre os próprios pais que responde o reconhecimento filial que dá pleno sentido ao *reconhecimento de si mesmo na filiação*⁶.

2. A luta pelo reconhecimento no plano jurídico

É nesse segundo nível, entre o do amor e o da estima social, que a “reatualização sistemática” dos esboços especulativos de Hegel em Iena mais se afasta de sua fonte de inspiração. Compreende-se o motivo disso: para Hegel, a questão colocada pela relação jurídica era amplamente dominada pela resposta a Hobbes, na medida em que, no *Leviatã*, é do Estado, concebido como uma entidade exterior ao conflito no estado de natureza, que todo processo de institucionalização recebe sua legitimidade. Procurando nesse estado de natureza uma razão propriamente moral

6. Deixo de lado a questão da fundamentação última do princípio genealógico no plano simbólico: Falo único para dois sexos? Grande Outro? Pai original? Essa questão atormenta Pierre Legendre, que segue nisso Lacan. De minha parte, e nos limites de meu projeto, mantenho-me nos limites do princípio genealógico enquanto invariante de todos os invariantes da filiação. Já inscritos na escala ilimitada das idades, todos os níveis são ao mesmo tempo instituídos e intituídos, nenhum deles é fundador; e todas as linhagens já são duplas, paternas e maternas. O feminino e o masculino já estão lá. Essa dupla condição, referente aos níveis e às linhagens, basta para instaurar uma relação de dívida na ordem ascendente e de herança na ordem descendente. Por não assumir a problemática da fundação absoluta do princípio genealógico, a experiência de reconhecer a si mesmo na filiação nos limites da dupla linhagem patri e matrilinear basta para enfrentar a fantasia de onipotência, para despertar o mistério do nascimento e para testemunhar a objeção que o princípio genealógico faz à pulsão incestuosa provedora de indistinção.

para sair da guerra de todos contra todos, Hegel discerne os primeiros traços do ser-reconhecido no plano jurídico no acesso à posse legal dos bens materiais, em suma, na forma contratual da troca. A dinâmica conflituosa relativa a esse tipo de reconhecimento provém então da ruptura do contrato e da resposta que consiste na coação legal, na coerção; cabe, pois, ao crime desvelar o não-reconhecimento próprio dessa subversão do indivíduo, mas também provocar uma nova avaliação da ofensa como ataque à pessoa em sua dimensão universal. É nesse sentido que se pode falar em luta pelo reconhecimento, no que diz respeito à relação jurídica em geral, no processo de formação da “vontade universal”. Em minha opinião, o catalisador do crime não poderia ser perdido de vista na confrontação entre vontade individual e vontade universal na época contemporânea. Com efeito, cabe a esta análise enfatizar as condições materiais daquilo a que chamamos igualdade de oportunidades nas conquistas referentes ao direito: uma parte de não-reconhecimento não pode deixar de permanecer ligada à instituição do direito. Desse ponto de vista, novas figuras do menosprezo ocuparão, em alguns discursos contemporâneos reunidos por Axel Honneth, o papel ocupado pelo crime nos escritos de Hegel em Iena.

Mas primeiramente é preciso falar sobre as ambições ligadas à relação jurídica do ponto de vista das modalidades de reconhecimento relativas à esfera do amor: havia-se então colocado em relação a libertação em relação aos laços afetivos fusionais e a confiança na permanência da vinculação recíproca entre parceiros. Uma outra lógica se estabelece agora: por um lado, o predicado “livre” assume o lugar da “capacidade de ficar só” no nível afetivo — livre no sentido da racionalidade presumidamente igual em toda pessoa tomada em sua dimensão jurídica; por outro lado, o *respeito* assume o lugar da confiança; ele é marcado por uma pretensão ao universal que excede a proximidade dos laços afetivos. O reconhecimento jurídico pode assim ser caracterizado nos seguintes termos: “Não poderemos nos compreender como portadores de direitos se não tivermos ao mesmo tempo conhecimento das obrigações normativas às quais estamos vinculados em relação a outrem” (Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 122). Nesse sentido, o objetivo do reconhecimento é duplo: outrem e a norma; no que diz respeito à norma, o reconhecimento significa, no sentido lexical da palavra, considerar válido, admitir a validade; no que diz respeito à pessoa, reconhecer é identificar cada pessoa enquanto livre e igual a toda outra pessoa; o reconhecimento no sen-

tido jurídico acrescenta assim ao reconhecimento de si em termos de capacidade (segundo as análises de nosso segundo estudo) as novas capacidades provenientes da conjunção entre a validade universal da norma e a singularidade das pessoas. Essa estrutura dual do reconhecimento jurídico consiste assim na conexão entre a *ampliação* da esfera dos direitos reconhecidos às pessoas e o *enriquecimento* das capacidades que esses sujeitos reconhecem em si mesmos. Essa ampliação e esse enriquecimento são o produto de lutas que pontuam a inscrição, na história, desses dois processos solidários⁷.

Quanto mais se fez abstração da história cultural dos conflitos ligados à esfera afetiva, mais importante se tornou a evolução histórica no plano jurídico, na medida em que é de uma ampliação da esfera dos direitos e de um enriquecimento das capacidades individuais que se trata no plano da luta pelo reconhecimento. É até mesmo nesse plano que a noção de passagem para a modernidade é não apenas inevitável, mas também inseparável das conquistas de que trataremos⁸.

O conceito, de origem kantiana, de *respeito* (*Achtung*) oferece nesse contexto um ponto de referência indispensável. Para Kant, o respeito é o único móbil que a razão prática imprime diretamente na sensibilidade afetiva. Nesse sentido, ele está fora da história. Foram, pelo contrário, os pensadores sensíveis ao caráter histórico da passagem para a modernidade que reinscreveram a noção de respeito tanto em uma história dos direitos como em uma história do direito; ninguém mais pode fazer abstração da história do saber moral relativo às obrigações jurídicas que temos em relação às pessoas autônomas, mas tampouco da história da interpretação

7. Honneth cita a esse respeito um texto da *Enciclopédia*, de Hegel, que enfatiza claramente o duplo objetivo do reconhecimento: “No Estado [...] o homem é reconhecido e tratado como um ser racional, como livre, como pessoa, e o indivíduo singular, por sua vez, torna-se digno desse reconhecimento por obedecer, superando assim a naturalidade de sua consciência de si, a um universo, à vontade que é em e para si, à lei — que se comporta assim do ponto de vista dos outros de um modo universalmente válido —, que ele reconhece como aquilo pelo que ele próprio quer passar, como livre, como pessoa” (cit. in HONNETH, *La Lutte pour la reconnaissance*, p. 132-133).

8. Honneth, seguindo Habermas nesse ponto, opõe insistentemente a moral pós-convencional, caracterizada pela conquista desses direitos, à moral convencional, dominada por vínculos de fidelidade a comunidades que extraem sua autoridade da tradição. Não recorrerei a essa oposição, que pode impor uma simplificação excessiva à complexidade da passagem para a modernidade. O corte entre a estima do estágio convencional e o respeito do estágio pós-convencional não é tão completo que o léxico da estima não possa voltar com o terceiro modelo de reconhecimento intersubjetivo.

das situações nas quais pessoas são habilitadas a reivindicar esses direitos. Desse ponto de vista, o retorno à noção aristotélica de *phronesis* marca o recurso contemporâneo à categoria “hermenêutica de aplicação”, assim que se trata de interpretar situações nas quais podem ser verificadas correlações entre reconhecimento de validade no plano das normas e reconhecimento de capacidades no plano das pessoas. As lutas pelo reconhecimento jurídico provêm dessa inteligência mista das coações normativas e das situações em que as pessoas exercem suas competências.

A *ampliação* da esfera normativa dos direitos, à qual responderá a extensão das capacidades da pessoa jurídica, pode ser observada em duas direções: por um lado, no plano da *enumeração* dos direitos subjetivos definidos por seu conteúdo; por outro, no plano da *atribuição* desses direitos a novas categorias de indivíduos ou de grupos.

No que diz respeito à enumeração dos direitos subjetivos, eu adoto, seguindo Robert Alexy⁹, Talcott Parsons¹⁰ e o próprio Axel Honneth, a repartição entre direitos civis, direitos políticos e direitos sociais: “A primeira categoria inclui os direitos negativos que protegem a pessoa, em sua liberdade, sua vida, sua propriedade, diante das usurpações ilegítimas do Estado; a segunda designa os direitos positivos que garantem a participação nos processos de formação da vontade pública; a terceira, por fim, diz respeito aos direitos, também positivos, que garantem a cada um uma parte equitativa na distribuição de bens elementares” (ibid., p. 140). Além disso, essa tripartição oferece uma excelente grade conceitual para as análises e discussões sobre os direitos humanos. A luta pelos direitos civis é mais antiga: ela data do século XVIII e está longe de estar encerrada. Quanto à instauração dos direitos políticos, data do século XIX, mas prossegue no século XX no quadro dos debates relativos ao caráter representativo dos regimes de governo democrático, uma vez ganha a batalha referente à soberania do povo e sua expressão na eleição. Mas o maior problema do século XX é a abertura dos direitos sociais relativos à divisão equitativa no plano da distribuição dos bens mercantis e não-mercantis em escala planetária. Desse ponto de vista, aquilo de que padecem particularmente os cidadãos de todos os países é o contraste gritante entre a

9. Robert ALEXY, *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt, 1966.

10. Talcott PARSONS, *Le Système des sociétés modernes*, trad. Guy Melleray, Paris, Dunod, 1973.

atribuição igual de direitos e a *distribuição* desigual dos bens. Uma teoria da justiça como a de John Rawls encontra uma de suas razões de ser na formulação das regras de divisão equitativa nas sociedades não-igualitárias, que são as únicas que conhecemos. Embora esses direitos sociais se refiram principalmente à ação educativa, à saúde e à garantia de um nível de vida decente, a segurança econômica aparece doravante como o meio material de exercer todos os outros direitos.

Em função dessa repartição dos direitos subjetivos, a aquisição correspondente de *competências* no plano pessoal faz aparecerem formas específicas de menosprezo relativas às exigências que uma pessoa pode esperar ver satisfeitas pela sociedade. Outra é, desse ponto de vista, a humilhação relativa à negação de direitos civis, outra é a frustração relativa à ausência de participação na formação da vontade pública, outra é o sentimento de exclusão resultante da recusa de acesso aos bens elementares. Sob a forma da negação de reconhecimento, a perda do respeito que a pessoa tem por si mesma recebe cada vez uma modalidade afetiva diferente. É o momento de lembrar que os sentimentos negativos são impulsionadores significativos da luta pelo reconhecimento; a indignação constitui a estrutura de transição entre o menosprezo sentido na emoção da irritação e a vontade de se tornar um parceiro na luta pelo reconhecimento. O ponto mais sensível da indignação diz respeito ao contraste insuportável, evocado anteriormente, entre a atribuição igual de direitos e a distribuição desigual de bens em sociedades como a nossa, que parecem condenadas a pagar o preço de um aumento sensível das desigualdades pelo progresso em termos de produtividade em todos os domínios. Mas a indignação pode tanto desarmar como mobilizar. Desse ponto de vista, a idéia de responsabilidade extrai uma de suas significações dessa passagem da humilhação, experimentada como lesão do respeito de si, passando pela indignação como resposta moral a esse ataque, para a vontade de participação no processo de ampliação da esfera dos direitos subjetivos. A responsabilidade pode ser considerada a capacidade, reconhecida ao mesmo tempo pela sociedade e por si mesmo, “de se pronunciar de um modo racional e autônomo sobre as questões morais” (ibid., p. 139); a responsabilidade enquanto capacidade de responder por si mesmo é inseparável da responsabilidade enquanto capacidade de participar de uma discussão racional sobre a ampliação da esfera dos direitos, quer sejam eles civis, políticos ou sociais. O termo responsabilidade abarca,



portanto, a asserção de si e o reconhecimento do direito igual de outrem de contribuir para os avanços do direito e dos direitos.

Mas a ampliação da esfera dos direitos subjetivos possui um segundo aspecto que não diz mais respeito à enumeração e à repartição desses direitos em classes, mas sim a sua extensão a um número cada vez maior de indivíduos. Essa é a segunda dimensão do conceito de universalidade, que não diz mais respeito apenas ao conteúdo dos direitos, mas à extensão de sua esfera de aplicação. As formas de igualdades conquistadas por alguns têm a vocação de ser estendidas a todos. Mas teria de ser feita uma análise distinta segundo as três categorias de direitos subjetivos quanto à sua extensão. É principalmente por meio da comparação entre os níveis e os gêneros de vida atingidos em outros lugares que as reivindicações relativas às diferentes categorias de direitos subjetivos ganham força. A experiência negativa do menosprezo assume então a forma específica de sentimentos de exclusão, de alienação, de opressão, e a indignação que deles provém pôde dar às lutas sociais a forma da guerra, quer se trate de revolução, de guerra de libertação, de guerra de descolonização. Por sua vez, o respeito de si suscitado pelas vitórias conseguidas nessa luta pela extensão geopolítica dos direitos subjetivos merece o nome de orgulho. A correlação entre a normatividade do lado das regras e a capacidade do lado das pessoas, que está no âmago do sentimento de orgulho, encontra com efeito uma expressão feliz em uma fórmula de Joel Feinberg¹¹, citada por Axel Honneth: "Aquilo que é chamado de dignidade humana não pode ser nada mais que a capacidade reconhecida de reivindicar um direito". Ora, é a essa capacidade de nível superior que responde o sentimento de orgulho.

3. O terceiro modelo de reconhecimento mútuo: a estima social

No quadro do esquema tripartite de reconhecimento mútuo inspirado pelos escritos de Iena, foi menos a constituição do Estado que a dimensão social do político em sentido amplo que Honneth escolheu sa-

11. Joel FEINBERG, *The nature and value of rights*, in *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, New York, Princeton, 1980.

liantar na terceira etapa de sua “reatualização sistemática”. Nesse sentido, é o conceito hegeliano de “eticidade” que é tomado como termo de referência em todo o seu alcance; é nesse plano que a “vida ética” se revela irreduzível às relações jurídicas.

O conceito de estima social distingue-se do respeito de si, assim como este do conceito de confiança em si no plano afetivo. A esse título, ele tem como função resumir todas as modalidades do reconhecimento mútuo que excedem o simples reconhecimento da igualdade de direitos entre sujeitos livres. Várias questões são assim colocadas: que nova exigência normativa supostamente satisfaz a estima social? Que formas de conflitualidade estão ligadas às mediações pertencentes ao pós-jurídico? Que capacidades pessoais são correlativas dessas formas de reconhecimento mútuo? Honneth consagra apenas algumas páginas a essa arquitetura de questões que proponho detalhar. Na opinião desse autor, é a existência de um horizonte de valores comuns aos sujeitos que constitui a pressuposição mais importante desse terceiro ciclo de considerações. É ao mesmo tempo a dimensão axiológica da estima mútua que é enfatizada: é com os mesmos valores e com os mesmos fins que as pessoas avaliam a importância de suas qualidades próprias para a vida do outro. Ao anunciar que essas relações de estima variam segundo as épocas, o autor abre o campo para uma exploração multidimensional das mediações sociais consideradas do ponto de vista de sua constituição simbólica, com a concepção cultural que uma sociedade faz de si mesma constituindo a soma dos valores e dos fins éticos mobilizados a cada vez. A idéia de comunidade de valores se anuncia como o horizonte presumido de uma inevitável diversidade axiológica que contrasta com a universalidade presumida dos direitos subjetivos de ordem jurídica. O exame do conceito de estima social depende, desse modo, de uma tipologia das mediações que contribuem para a formação do horizonte de valores compartilhados, e a própria noção de estima varia de acordo com o tipo de mediação que torna uma pessoa “estimável”. As noções ligadas às de estima social, como o prestígio ou a consideração, não escapam do pluralismo axiológico resultante da variedade das próprias mediações. Disso resulta que a estima social não escapa das condições interpretativas solidárias do caráter simbólico das mediações sociais. Lutas distintas das que estão vinculadas à ampliação dos direitos quanto ao seu conteúdo e à extensão do número de seus titulares deverão ser levadas em consideração.

Antes de voltar à idéia de solidariedade sobre a qual Honneth termina seu percurso, gostaria de esboçar brevemente algumas das pistas encontradas em minhas leituras, ao longo das quais o termo “reconhecimento social” é empregado com discernimento em ligação com formas específicas de conflitualidade no plano axiológico.

As ordens do reconhecimento

Começarei pela análise muito técnica que Jean-Marc Ferry propõe do que ele chama de “ordens do reconhecimento”, no tomo II de sua obra consagrada aos *Les puissances de l'expérience* (Os poderes da experiência)¹². O que está em jogo é o futuro do conceito de *identidade* na virada da intersubjetividade vivida e da sociabilidade organizada em sistema. No tomo I, o autor havia considerado as condições gerais da comunicabilidade que regem os “atos de discernimento”; ele havia, desse modo, estabelecido a narração, órgão da identidade narrativa, a interpretação no plano das grandes simbólicas das religiões e das filosofias, a argumentação relativa às ordens de validade principalmente jurídica, e, sobretudo, a reconstrução, seu caro conceito, que preside a compreensão hermenêutica do mundo¹³. Juntas, essas grandes mediações da comunicação contribuem para os “atos de discernimento” constitutivos da identidade pessoal. O que o tomo II propõe, sob o título *As ordens do reconhecimento*, é o exame das mediações na forma de *organização*¹⁴ que fazem que o “próximo seja sempre alguém já reconhecido sem sequer ter sido conhecido” (*Les Puissances de l'expérience*, p. 9). Não se trata apenas de descrever os sistemas sociais do ponto de vista da organização, mas também de procurar neles “uma base para compreender as exigências de uma responsabilidade ampliada no

12. Jean-Marc FERRY, *Les Puissances de l'expérience*.

13. Dei uma resposta a essa análise estrutural da idéia de identidade no quadro de minhas reflexões sobre as “capacidades sociais” na última seção do segundo estudo do presente livro.

14. “A questão alcança centralmente as condições nas quais as identidades pessoais podem se manter e se produzir em um contexto social em que o reconhecimento das pessoas é extremamente mediado por ‘reguladores’ sistêmicos, como o signo monetário e as regras jurídicas, e por tudo o que em geral constitui o ‘sistema’ sob seus diferentes aspectos — técnico, monetário, fiscal, burocrático, jurídico, democrático, midiático, pedagógico, científico —, com todos os ‘signos’ correspondentes que são também indicadores de comportamento para coordenar as ações individuais em empreendimentos coletivos de grande dimensão” (FERRY, *Les Puissances de l'expérience*, p. 9).

espaço e no tempo” (ibid., p. 10). Desse ponto de vista, as relações dos homens entre si não deixam de incluir as relações do homem com a natureza, assim como com os mortos, guardiães do olhar sobre o passado. É sob essas condições que a “organização dos sistemas sociais” pode se articular com base no discernimento de tipo reconstrutivo do tomo I e contribuir para a formação da identidade das pessoas no plano moral e político.

Limitar-me-ei a enumerar os “sistemas” considerados os grandes paradigmas do mundo social e integrados à atividade comunicativa: o complexo socioeconômico (incluindo o sistema técnico, os sistemas monetários e fiscais), o complexo sociopolítico (que inclui o sistema jurídico, o sistema burocrático, o sistema democrático e a organização paralela da opinião pública) e o complexo sociocultural (que coloca frente a frente o sistema midiático, e seu impacto sobre a reprodução cultural das sociedades, e o sistema científico do ponto de vista de sua organização institucional). O interesse desse vasto empreendimento, para nosso propósito, é dar à *identidade* moral e política uma significação diferenciada que não se deixa reduzir à prática argumentativa recomendada por uma ética do discurso. Tudo o que foi escrito por A. Gehlen sob o título *Anthropologie et psychologie sociale* (Antropologia e psicologia social)¹⁵ encontra aqui seu lugar legítimo, inclusive seu temor de ver o desvanecimento da humanidade do homem com a degradação da natureza. Também deveria ser levada em consideração a recomposição do “princípio responsabilidade” proposto por Hans Jonas. Jean-Marc Ferry não deixa de ouvir nem esses temores nem esse apelo a novas formas de responsabilidade em uma outra escala temporal e cósmica que a responsabilidade de feitiço kantiano¹⁶. Não se poderia, pois, tratar da vulnerabilidade sem retrabalhar a idéia de normatividade. Os recursos críticos de uma identidade argumentativa e reconstrutiva, elaborados no tomo I na qualidade de poderes da experiência, encontram seu

15. A. GEHLEN, *Anthropologie et Psychologie sociale*, 1986; trad. J.-L. Bandet, Paris, PUF, 1990.

16. “A comunicação é nossa ideologia pós-industrial, mas ela traz dentro de si um outro ideal de uma moralidade a ser ressuscitada e ampliada pelo reconhecimento daqueles que não puderam falar sobre a ofensa — essas vítimas anônimas, de que falava W. Benjamin, que nem sequer podem ser citadas (terceira tese sobre o conceito de história). Aqui, com Benjamin e ao contrário de Hans Jonas, a responsabilidade não é virada para o futuro, mas sim para o passado. Nisso, a ética da comunicação está próxima da religião, pois ela também é uma ética da redenção. Como tal, ela se fundamenta mais na identidade *reconstrutiva* que na identidade *argumentativa*” (FERRY, *Les Puissances de l'expérience*, p. 156).

emprego no nível social em que a identidade é confrontada aos sistemas de organização tomados como “ordens do reconhecimento”¹⁷.

As economias da grandeza

Minhas leituras fizeram meu caminho encontrar o de dois outros pesquisadores, Luc Boltanski e Laurent Thévenot, autores do livro intitulado *De la justification. Les économies de la grandeur* (Da justificação. As economias da grandeza)¹⁸. Resenhei pela primeira vez esse livro do ponto de vista da pluralidade das fontes de justiça em paralelo com a obra de Michael Waltzer intitulada *Esferas de Justiça*¹⁹. Gostaria de abordar por meio deles os problemas ligados à pluralidade das mediações estruturais em relação com a estima pública. Onde digo reconhecimento nossos autores dizem *justificação*. A justificação é a estratégia por meio da qual os competidores fazem reconhecer seus lugares respectivos no que os autores denominam economias da grandeza. É, pois, do conceito de economia da grandeza que é preciso falar primeiro, antes de falar sobre o empreendimento de justificação enquanto operação de qualificação das pessoas em relação à situação que elas ocupam na escala das grandezas. A primeira idéia que se impõe é a de uma avaliação das prestações sociais dos indivíduos que reivindicam a idéia de justiça, mas segundo uma diversidade de critérios que faz que uma pessoa possa ser considerada “grande” ou “pequena” em função de uma diversidade de crivos de grandeza que os autores chamam de economias, em razão de sua coerência em relação a um certo tipo de sucesso social. Uma situação de disputa é gerada pelas provas de qualificação em uma ordem dada de grandeza. Essa competição se concilia bem com nosso conceito de luta pelo reconhecimento. Logo de início, nossos autores admitem que as formas de justificação apresentam “uma maior variedade de formas de justificação que apenas

17. Não falarei aqui sobre os problemas ligados à cidadania; abordo esse problema por ocasião do exame do livro de Charles Taylor tratando da “política do reconhecimento”. Jean-Marc Ferry é parte no debate aberto por Habermas sobre a relação entre o nacional e o pós-nacional, e mais precisamente sobre a construção da Europa (FERRY, *Les Puissances de l'expérience*, p. 161-222).

18. Luc BOLTANSKI, Laurent THÉVENOT, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

19. Paul RICOEUR, *Le Juste I*, La pluralité des instances de justice, Paris, Esprit, 1995, p. 121-142.

as formas cívicas, domésticas, industriais, mercantis ou de opinião” (*De la justification...*, p. 25), evocadas já na descrição do projeto: por exemplo, haverá uma “grandeza inspirada”, quando se tratar dos criadores e dos artistas. A avaliação dos desempenhos obedece, em cada caso, a uma bateria de testes aos quais devem satisfazer protagonistas em situações de contestação, se puderem ser qualificados de “justificados”. As disputas a ser tratadas não são da ordem da violência mas sim da argumentação, como subestimam as formas de filosofia política que enfatizam o poder, a dominação ou a força. Por isso o objetivo de construção de uma humanidade comum, com excessiva pressa caracterizada pela solidariedade, não é de modo algum incompatível com essa pluralização dos critérios de grandeza. É preciso especificar as formas de justiça, não, como Michael Walzer, com base em “valores compartilhados”, mas em estratégias de justificação vinculadas ao que os autores chamam de “cidades” ou “mundos”, para salientar a coerência interna dos sistemas de transações e a dos dispositivos e dos objetos implicados nessas transações. É, pois, uma sociologia da ação que está em jogo nesse empreendimento, embora conceitos de tipo habermasiano como discussão e argumentação sejam mobilizados; o acordo raramente surge sem disputa, e é de uma forma plural que o bem comum legítimo é visado: isso é designado pelo termo grandeza. Em suma, é a avaliação das pessoas em relação a esses critérios e às provas correspondentes que está em jogo na atribuição da grandeza por meio das provas de justificação.

O negativo encontra aqui seu lugar sob a forma de sentimentos de injustiça suscitados — por exemplo — pela corrupção das provas e na proporção das discórdias que esta suscita. Por isso corre-se o risco de encontrar mais as figuras de compromisso que as de consenso a título de acordo. É por fim a relação entre acordo e desacordo que pode ser considerada a parte mais importante do empreendimento, para além da oposição entre sociologia do consenso e sociologia do conflito, ou ainda entre o holismo e o individualismo metodológico. As formas de acordo têm de ser descritas em ligação com as justificações que as sustentam: em nome de que a grandeza é em cada caso atribuída? No final de que prova de justificação ela é considerada legítima? É, pois, de acordo que se trata, mas sob a condição de uma pluralidade de princípios de acordo.

Os autores empreendem assim, na escala da pluralidade das ordens de grandeza, o que os autores de língua inglesa haviam feito com suces-

so somente no nível da ordem mercantil²⁰. Para nossos autores, a cidade mercantil é apenas uma das que devem ser levadas em consideração. Para identificar essas cidades em função de sua série de argumentos, eles tiveram a interessante idéia de cotejar textos canônicos apropriados a uma e a outra ordem, manifestos, manuais de conselhos, guias de relações públicas, programas em uso em sindicatos, associações, círculos de estudos, grupos de pressão etc., cujos argumentos últimos são “aceitáveis” sem ser fundamentalmente “justificados”. Os autores entraram em acordo sobre uma repartição das ordens de grandeza em função de seis princípios superiores comuns aos quais os indivíduos recorrem para sustentar um litígio ou estabelecer um acordo que mereça ser feito para uma forma do bem comum.

Desse modo, Santo Agostinho, em *A cidade de Deus*, oferece razões para construir a grandeza da *cidade da inspiração*; o princípio da graça é o que permite destacar a grandeza inspirada das outras formas de grandeza denunciadas como maculadas por interesses terrestres corrompidos pela “vã glória”, e hierarquizar os tipos de bens, entre os quais o amor, suscetíveis de vincular os homens (encontraremos um eco disso nas últimas páginas deste estudo, consagradas aos estados de paz). Nessa cidade não se atribui nenhum crédito ao reconhecimento pelos outros, ao menos em termos de renome.

É precisamente a este último que se refere a *cidade da opinião*, na qual o renome, a grandeza não dependem senão da opinião dos outros, com os vínculos de dependência pessoal decidindo a importância aos olhos de outrem. Aqui, a honra depende do crédito conferido por outrem, como confirma, por outro lado, o discurso pascaliano sobre as “grandezas do estabelecimento”.

Passando daqui para a *cidade doméstica*, os autores encontram nos escritos de Bossuet destinados aos príncipes, *A política extraída das próprias palavras da Santa Escritura*²¹, a argumentação mais estruturada em favor da cidade doméstica, com seus valores de fidelidade, bondade, justiça, assistência mútua, que corrigem os aspectos de submissão ligados à paternidade.

20. Desse ponto de vista, há numerosos precedentes: Adam SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, Paris, Guillaumin et Cie; trad. Mme. S. de Grouchy, marquesa de Condorçet, 1. ed., 1759; A. HIRSCHMAN, *Les passions et les intérêts*, Paris, PUF, 1980.

21. BOSSUET, *La Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, 1. ed., Genève, Droz, 1709.

Não foi algo inesperado que *O contrato social*, de Rousseau, tenha sido considerado a referência da cidade cívica, com a subordinação à vontade geral como princípio de legitimação da grandeza cívica. As relações de cidadania são mediatizadas pela relação com uma totalidade de segundo nível, elas próprias fundamentadas na razão em *O contrato social*, que faz que tudo ocorra como se cada cidadão contratasse apenas consigo mesmo e opinasse segundo si próprio, ao contrário do contrato de submissão do *Leviatã*. A adversidade refugia-se aqui nas intrigas privadas e na trapaça. O corte decisivo ocorre entre a cidade cívica e a tríade da grandeza inspirada, da grandeza doméstica e da grandeza de renome.

A *cidade mercantil*, a primeira a ser citada nessa obra, tem como paradigma a obra de Adam Smith; ele tem como intermediários os bens raros submetidos aos apetites de todos: “A relação mercantil une as pessoas por intermédio de bens raros submetidos aos apetites de todos, e a concorrência das cobiças subordina o preço ligado à posse de um bem aos desejos dos outros” (*Théorie des sentiments moraux*, p. 61). A *Teoria dos sentimentos morais*, de Adam Smith, constitui, desse ponto de vista, um prefácio necessário à sua *Investigação sobre a natureza e a causa da riqueza das nações*; o vínculo social aparece ali como fundamentado em uma inclinação interessada pela troca mas na ausência de qualquer sentimento de inveja²².

A confrontação entre mundo mercantil e mundo industrial constitui uma das peças essenciais da “apresentação dos mundos” (Boltanski, Thévenot, *De la justification*, p. 241-262). A *cidade industrial* encontra em *Do sistema industrial*, de Saint-Simon (1869), seu paradigma, que está muito distante do *Contrato social*: cabe aos industriais o gerenciamento competente das “utilidades”.

Não entrarei no exame dos tipos de justificação que ocupam a maior parte da obra; coisas, objetos exteriores às pessoas, contribuem para a qualificação como cidades ou mundos desses grandes conjuntos socio-culturais. Não há justiça sem justificação; não há justificação sem ajusta-

22. “Devemos a A. Hirschman (1977) a reconstrução, por meio da análise de uma sucessão de elaborações intelectuais das idéias de desejo, de glória, de amor-próprio e de vaidade, de apetite, de virtude etc., da história do tratamento das noções de paixão e de interesse que precedem a construção do sistema de Smith e, de modo mais amplo, as argumentações desenvolvidas pelo liberalismo (1977-1982)” (Luc BOLTANSKI, Laurent THÉVENOT, *De la justification...*, p. 68).

mento entre estado das pessoas e estado das coisas. Os litígios e discórdias não consistem apenas em desacordos sobre a grandeza das pessoas mas também sobre a confiabilidade dos dispositivos materiais que dão consistência a uma “situação que se mantém”. Ao abrigo desses consensos limitados, as artes de viver individualizadas dependem de uma *phronesis* sensível à variedade das situações de “deliberação” (para permanecer no vocabulário aristotélico).

Nós, que dedicamos atenção ao papel das motivações negativas, seguindo Hegel ao atribuir ao “crime” uma fecundidade institucional e Honneth ao basear nas formas do menosprezo a dinâmica das lutas pelo reconhecimento, não podemos deixar de evocar, seguindo Boltanski e Thévenot, as situações de desacordo inerentes às relações entre os mundos. Além das rivalidades criadas pelas provas de justificação em cada um dos mundos ligados às economias da grandeza, o conhecimento dos outros mundos tende a estender o desacordo para as próprias provas, até mesmo para contestar sua contribuição para a realização do bem comum. A acusação pode chegar até a invalidação resultante da confrontação entre dois mundos. A contestação assume então a forma da *discórdia*, na ausência de uma base de argumentação vinculada ao mesmo sistema de justificação — discórdia que afeta não apenas os critérios de grandeza em um mundo dado, mas também a própria noção de grandeza: o que é um grande chefe da indústria aos olhos de um grande maestro de orquestra? A capacidade de se tornar grande em um outro mundo pode ser eclipsada pelo sucesso em uma determinada ordem de grandeza. Pode-se desenvolver, a partir disso, uma tipologia das críticas dirigidas por um mundo ao outro na forma da denúncia²³. Mas o interesse disso, em minha opinião, está em outro lugar: na capacidade de despertar, por meio da crítica, cada ator de um mundo para os valores de um outro mundo, admitindo-se a possibilidade de mudar o mundo. Revela-se assim uma nova dimensão da pessoa, a de compreender um outro mundo, diferente do seu próprio, capacidade que pode ser comparada à de aprender uma língua estrangeira a ponto de perceber a própria língua como outra entre as outras. Se a própria tradução pode ser interpretada como uma maneira de tornar comparáveis os incomparáveis, para fazer referência a um título

23. O que é feito por nossos autores no capítulo VIII, consagrado ao “Quadro das críticas” (ibid., p. 291-334).

de D  tienne²⁴, será   nt  o a capacidade de compromisso que abrir   o acesso privilegiado ao bem comum: “em um compromisso”, escrevem nossos autores, “há um acordo para compor, isto   , para suspender a discórdia, sem que ela tenha sido resolvida por meio do recurso a uma prova em um único mundo” (ibid., p. 337). A fragilidade do compromisso fala também sobre a fragilidade do próprio bem comum em busca de justi  ca  o própria. O compromisso sempre está sob a ameaça de ser denunciado como comprometimento pelos panflet  rios de todos os tipos. Os compromissos também se prestam a uma tipologia²⁵. Essa tipologia nos convida a fazer uma releitura dos procedimentos de amplia  o dos direitos subjetivos descritos na se  o precedente; pode-se assim tomar o compromisso como a forma assumida pelo reconhecimento mútuo nas situa  es de conflito e de disputa resultantes da pluralidade de economias da grandeza.

A questão que se coloca no final deste percurso    saber se o bem comum vale como uma pressuposi  o ou como um resultado dos comportamentos de compromisso. O paradoxo disso talvez seja que o estatuto de pressuposi  o, que parece se impor ao título de fim dos comportamentos de compromisso, s      verificado — *justificado* — pela aptidão do bem comum de relativizar o pertencimento a uma cidade particular. A ele corresponderia, do lado das pessoas, a capacidade de reconhecer-se como uma figura da passagem de um regime de grandeza para outro, sem se deixar encerrar na oscila  o “entre o relativismo desiludido e a acusa  o panfletária” (ibid., p. 421), na falta de uma posi  o forte que guie todas as arbitragens. Desse ponto de vista, nada dispensará os atores sociais de remeter-se    sabedoria fr  netica, que não separa a justiça da justeza na busca, em todas as situa  es, da *a  o adequada*.

Eu não gostaria, contudo, de me afastar de uma análise que tomou como conceito diretor a idéia de grandeza sem examinar o que não    levado em considera  o na problemática da justi  ca  o, a saber, a dimensão vertical implicada pela oposi  o entre grande e pequeno, e que parece contrastar com a dimensão horizontal do reconhecimento no plano da estima de si. Aqui estamos beirando o difícil conceito de autoridade, que

24. Marcel D  TIENNE, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2000 (col. La Librairie du XX   si  cle).

25. Luc BOLTANSKI, Laurent THÉVENOT, Figures du compromis, in *De la justification...*, p. 357 ss.

não é discutido como tal por nossos autores. Ora, tampouco podemos eludir a dificuldade de que Hegel, como vimos, consagra a última seção da *Realphilosophie* a uma reflexão sobre a “formação da Constituição” e a obediência que esta impõe. Tratava-se então de um “despojamento” diante do poder, até mesmo de um elogio à tirania fundadora. Desse ponto de vista, nossos léxicos vão no mesmo sentido ao salientar o lado assimétrico de uma relação como a da autoridade que confronta aqueles que comandam e aqueles que obedecem. São conhecidas as famosas análises de Max Weber sobre as formas da dominação e as crenças que lhes correspondem do lado do sujeito. O direito de comandar certamente não é a violência, na medida em que o poder é considerado legítimo e nesse sentido autorizado ou, melhor dizendo, reconhecido. O problema colocado pela autoridade se cruzara uma primeira vez com o da grandeza nos escritos de Pascal. Ali, a “miséria” é oposta à “grandeza”: “Todas essas misérias”, está escrito nos *Pensamentos*, “provam sua grandeza. [...] São misérias de grandes senhores. Misérias de um rei despossuído”²⁶. Pascal certamente não é ingênuo em relação aos prestígios da grandeza, que ele justifica pragmaticamente como um remédio à esgarçada inevitável do laço social, como se pode ver nos *Conseils au jeune prince* (Conselhos ao jovem príncipe) e no *Traité de la grandeur* (Tratado da grandeza) nos escritos de moral de Pierre Nicole.

Não é aqui o lugar de examinar o problema em toda a sua extensão²⁷. Limitar-me-ei aqui ao aspecto cultural da autoridade, deixando de lado o ponto cego da autoridade institucional e mais precisamente política, do qual nossa insistência sobre o laço social nos manteve afastados. Desse ponto de vista, um elemento de verificabilidade tinha surgido em nossas análises lexicais com as quais abrimos nosso primeiro estudo: o reconhecimento-adesão, próprio do “considerar verdadeiro”, comportava um “valer-mais” cuja admissão não ocorria sem a evocação de uma dimensão de altura. Todo o enigma da idéia de autoridade era assim oposto ao âmago da análise lexical do termo “reconhecimento” por esse “valer-mais”.

Um aspecto da autoridade, mais compatível com a horizontalidade do viver-junto, destaca-se claramente do poder de comandar que pede obediência; podemos denominá-lo, acompanhando Gadamer em uma página notável de *Verdade e método*, “reconhecimento da superioridade

26. Blaise PASCAL, *Pensées*, Ed. Lafuma, n. 116.

27. Cf. Paul RICOEUR, *Le Juste II*, Les paradoxes de l'autorité, Paris, Esprit, 2000.

de”²⁸. A noção de grandeza de nossos sociólogos parece próxima da idéia gadameriana de reconhecimento da superioridade na medida em que cada um dos conjuntos de argumentos considerados remete a crenças partilhadas referentes à superioridade dos valores que distinguem cada um dos modos de vida próprios de uma cidade. Portanto, é preciso reconhecer que há uma relação circular entre a superioridade dos valores alegados nesse quadro limitado e o ato de reconhecimento que se expressa na participação nas provas de qualificação ao longo de todo o processo de justificação.

O modelo mais completo de reconhecimento da superioridade teria de ser procurado na relação de ensino entre mestre e discípulo. No *De Magistro*, Santo Agostinho coloca frente a frente, já desde o exórdio, dois atos, o de ensinar e o de aprender, encadeados pelo de interrogar, de buscar. É preciso admitir que a espécie de superioridade alegada nos conjuntos de argumentos de cada um dos mundos evocados por Boltanski e Thévenot está longe do modelo de reconhecimento de superioridade proposto pela relação entre o mestre — cuja palavra possui autoridade — e seu discípulo. Para fazer justiça à obra de Boltanski e Thévenot, é preciso conceder-lhe o direito de recortar no imenso campo dos procedimentos de institucionalização do vínculo social o conjunto relativamente autônomo das figuras da obediência justificadas pelos procedimentos de justificação levados em consideração nas *Economias da grandeza*. Ainda resta que a relação vertical de autoridade, mesmo mantida dentro dos limites da autoridade enunciativa²⁹, discursiva, escriturística, constitui algo espinhoso para um empreendimento como o nosso, deliberadamente limitado às formas *recíprocas* do reconhecimento mútuo.

28. “A autoridade das pessoas não possui o seu fundamento último em um ato de submissão e de abdicação da razão, mas em um ato de reconhecimento e de conhecimento: conhecimento de que o outro é superior em julgamento e em perspicácia, de que, desse modo, seu julgamento é mais importante, tem preeminência sobre o nosso. Isso está ligado ao fato de que na verdade a autoridade não é recebida, mas adquirida, e deve necessariamente ser adquirida por quem pretende possuí-la. Ela se baseia no reconhecimento, por conseguinte, em um ato da própria razão que, consciente de seus limites, concede a outros uma maior perspicácia. Assim compreendida em seu verdadeiro sentido, a autoridade não tem nada a ver com a obediência cega a uma ordem dada. Não, a autoridade não possui nenhuma relação direta com a obediência: ela está diretamente ligada ao conhecimento” (GADAMER, *Vérité et Méthode*, les grandes lignes d’une herméneutique philosophique, ed. integral rev. e compl. por Pierre Fruchon, Jean Grandin, Gilbert Merlio, Paris, Seuil, p. 300).

29. Sobre o conceito de autoridade enunciativa, distinguida da autoridade institucional, cf. Paul RICOEUR, *Le Juste II*, p. 119.

Multiculturalismo e “política de reconhecimento”

Guardei para o fim a forma de luta pelo reconhecimento que mais contribui para a popularização do tema do reconhecimento, com o risco de banalizá-lo: ela está ligada ao problema colocado pelo multiculturalismo, assim como aos combates sustentados em outras frentes, seja pelos movimentos feministas, pelas minorias negras ou pelos conjuntos culturais minoritários (o termo “multiculturalismo” é reservado às exigências de igual respeito provenientes de culturas efetivamente desenvolvidas no interior de um mesmo quadro institucional). O que é comum a todas essas lutas diferentes, mas freqüentemente convergentes, é o reconhecimento da identidade distinta das minorias culturais desfavorecidas. Trata-se pois de identidade, mas no plano coletivo e em uma dimensão temporal que abarca discriminações exercidas contra esses grupos em um passado que pode ser secular, como na história da escravidão, até mesmo multissecular, como na condição feminina. Essa reivindicação, que diz respeito à igualdade no plano social, coloca em jogo a auto-estima, mediatizada pelas instituições públicas ligadas à sociedade civil, como a universidade, e por fim a própria instituição política.

Uma razão para reservar para o final essa forma de luta pelo reconhecimento, a despeito de sua visibilidade na cena pública, particularmente nos países anglo-saxões, reside no caráter altamente polêmico de uma noção como o multiculturalismo, que torna difícil que permaneçamos na postura descritiva que mantivemos até agora. É difícil não se tornar o que Raymond Aron chamava de “observador engajado”: observador na medida em que seu primeiro dever é compreender as teses antagônicas e dar preferência aos melhores argumentos.

Encontrei no ensaio de Charles Taylor, intitulado justamente “Política de reconhecimento”, um modelo de argumentação cruzada que encontra seus limites em uma situação polêmica na qual o autor está pessoalmente engajado, a do Québec francófono³⁰. Charles Taylor encontra primeiramente no espetáculo das lutas pelo reconhecimento conduzidas por grupos minoritários ou subalternos uma confirmação da “tese segundo a qual nossa identidade é parcialmente formada pelo reconhecimento ou por sua ausência, ou ainda pela percepção errônea que os outros pos-

30. Charles TAYLOR, *Multiculturalisme*. Différence et démocratie, Paris, Flammarion, 1994.

suem dela” (*Multiculturalisme*, p. 41). O seguinte corolário é válido: os danos em questão atingem a imagem que têm de si mesmos os membros dos grupos lesados, imagem que eles percebem como depreciativa, desdenhosa, até mesmo aviltante. A gravidade da falta de reconhecimento de que os membros desses grupos se sentem vítimas provém da interiorização dessa imagem sob a forma de autodepreciação. Taylor inicia sua tentativa de explicação observando que essa preocupação eminentemente moderna, que une a identidade ao reconhecimento, só se tornou possível, como observam Habermas e Honneth, por um lado devido ao desmoronamento das hierarquias sociais que haviam colocado a honra no topo dos valores de estima e, por outro, devido à promoção da noção moderna de dignidade com seu corolário, o reconhecimento igualitário; mas à versão universalizante da dignidade se acrescentou a afirmação de uma identidade individualista, que pode reivindicar sua filiação a Rousseau e a Herder, e que encontrou no vocabulário contemporâneo a autenticidade de seu *páthos* distintivo, admitindo a possibilidade de preservar, até mesmo reforçar, o caráter essencialmente “dialogal” de uma reivindicação que assume uma dimensão francamente coletiva: é coletivamente, poder-se-ia dizer, que se exige um reconhecimento singularizante.

Charles Taylor, preocupado em manter uma boa argumentação, concentra a discussão na “política da diferença”, política que ele opõe à que se fundamenta no princípio da igualdade universal. O autor procura ver na passagem de uma política à outra mais um deslocamento que uma oposição frontal, suscitado pela mudança de definição do estatuto igualitário implicado pela própria idéia de dignidade; seria a igualdade que, por si mesma, exigiria um tratamento diferenciado, a ponto de trazer para o plano institucional regras e procedimentos de *discriminação invertida*. O que se critica no universalismo abstrato é ele ter ficado “cego às diferenças” em nome da neutralidade liberal. Duas políticas igualmente fundamentadas na noção de respeito igual entram assim em conflito a partir de um mesmo conceito diretor, o de dignidade com suas implicações igualitárias.

Essa abordagem benevolente, contudo, encontra seu limite, quando tratamos de sua aplicação institucional, na discriminação invertida, exigida em nome do dano causado no passado às populações envolvidas. Esses procedimentos institucionalizados seriam eventualmente aceitáveis se conduzissem a esse espaço social considerado cego às diferenças e se não tentassem a se instalar permanentemente. Essa situação conflituosa externa

projeta para o primeiro plano as oposições referentes à própria noção de dignidade: a versão liberal clássica se baseia no estatuto de agente racional, partilhado por todos como um potencial humano universal. Vimos esse potencial em ação na seção precedente a título de ampliação da esfera de indivíduos que têm acesso aos direitos subjetivos; no caso da política da diferença, é do fundo cultural diferenciado que provém a exigência de reconhecimento universal, a afirmação de um pretensão potencial humano universal sendo ela própria considerada a simples expressão de uma cultura hegemônica, a do homem branco, do sexo masculino, em seu apogeu na era das Luzes. No limite do argumento, é o próprio universal idêntico que parece discriminatório³¹, com um particularismo assumindo o disfarce de princípio universal. É então a vontade geral, presumida pelo argumento de Rousseau, que é acusada de ser uma tirania homogeneizadora pela política da diferença. A questão é saber se “toda política de igualdade de dignidade, baseada no reconhecimento de capacidades universais, também é destinada a ser homogeneizadora” (ibid., p. 72).

O ponto de resistência estaria então na recusa em reconhecer na idéia de diferentes projetos coletivos e na de direito à sobrevivência, como no caso do Québec, uma espécie de legitimidade distinta da que está na Constituição e no conceito aferente de direitos constitucionais. Em nossos dias, é nas instituições de ensino e nas regras de comércio que se enfrentam, no mundo saxão e particularmente no Canadá, a política da diferença e a do universalismo liberal.

Um observador menos envolvido que Taylor sofreria a tentação de transpor para os conflitos de legitimidade o modelo de compromisso proposto anteriormente, favorável a um tipo de conflito no qual as fidelidades não assumem a forma de destino coletivo, e ainda menos de direito à sobrevivência. Resta à testemunha engajada pedir a seus contraditores que apresentem nos debates, como ela própria faz, seus melhores argumentos. Há uma grande urgência nas sociedades liberais, no sentido político e não econômico do termo, na medida em que todas elas estão frente a frente com problemas de minorias e que a configuração dos Estados-nações não abarca o mapa das diferenças etnoculturais. Dóramente dir-se-á que uma sociedade liberal “se singulariza enquanto tal pelo

31. “A acusação feita pelas formas mais radicais da política da diferença é a de que os liberalismos ‘cegos’ são eles próprios reflexos de culturas particulares” (ibid., p. 64).

modo pelo qual ela trata suas minorias, inclusive aquelas que não partilham as definições públicas do bem, e acima de tudo pelos direitos que ela concede a todos os seus membros” (ibid., p. 81).

Esta última máxima define uma “política de reconhecimento”, cujo benefício no plano pessoal não pode ser senão o aumento da auto-estima.

* * *

No final de nosso percurso das figuras da luta pelo reconhecimento, gostaria de questionar a idéia de luta em todos os estágios. Lembro a razão da escolha desse ângulo de ataque para as experiências encontradas. Tratava-se, no início, de responder à versão naturalista do estado de natureza em Hobbes, já oposta às teses dos fundadores da escola do “direito natural”: o *Leviatã* exclui todo motivo originariamente moral, não apenas para sair do estado de guerra de todos contra todos mas também para reconhecer o outro como parceiro das paixões primitivas de competição, de desconfiança e de glória. Hegel oferecia, a esse respeito, um poderoso instrumento especulativo ao colocar os recursos do negativo a serviço de um processo de realização efetiva da consciência ou do Espírito; não nos esqueçamos das páginas sobre o “crime” como gerador de normatividade. O ser-reconhecido tornava-se assim a parte mais importante de todo o processo, denominado luta pelo reconhecimento na “reatualização sistemática” da argumentação hegeliana: colocou-se uma forte ênfase nas formas negativas da negação de reconhecimento, no menosprezo. Quanto ao próprio ser-reconhecido, na direção do qual tende todo o processo, ele manteve até o final uma parte de mistério. Certamente colocava-se à frente das exigências normativas, e das ofensas à medida dessas exigências, o balanço de novas capacidades pessoais suscitadas pelo processo de luta pelo reconhecimento; em correlação com os modelos sucessivos de reconhecimento, pôde-se nomear a *confiança em si mesmo*, o *respeito*, a *auto-estima*, cujas modalidades, além disso, foram detalhadas. No entanto, essa promoção das novas capacidades subjetivas, acrescentando-se as que foram recenseadas em nosso segundo estudo, não impediu que ganhasse forma um sentimento de mal-estar que afeta as pretensões ligadas à própria idéia de luta.

Quando, perguntaremos nós, um sujeito se considerará verdadeiramente reconhecido?

Retirar-se-ia uma parte da virulência da questão argumentando que nossa investigação foi interrompida no limiar da política no sentido pre-

ciso de teoria do Estado; desse ponto de vista, permanecemos bem aquém das certezas ligadas a uma filosofia política conduzida a seu estágio de excelência. Basta evocar aqui as fórmulas peremptórias dos *Princípios da filosofia do direito*: “O Estado é a efetividade da idéia ética — o espírito ético enquanto vontade substancial, por si distinta, *manifesta*, vontade que pensa a si mesma e tem saber sobre si própria, e que cumpre o que ela sabe, na medida em que sabe” (§ 257). O reconhecimento é nomeado mais uma vez: “O Estado é a efetividade da liberdade concreta; ora, a *liberdade concreta* consiste em que a singularidade da pessoa e de seus interesses particulares tem seu *desenvolvimento* completo e o *reconhecimento de seu direito* por si [...], assim como, por um lado, eles *passam* por si sós para o interesse do universal, [e] por outro lado, com [seu] saber e [seu] querer, reconhecem este, neste caso como seu próprio *espírito substancial*, e são *ativos* ao seu serviço, na medida em que ele é seu *fim último* [...]” (ibid., § 260). Mas não é inoportuno recordar que, na falta de um desenvolvimento comparável do direito estatal externo, os *Princípios* terminam com o esboço da “história do mundo”, da qual são conhecidas as pretensões que se tornaram inacreditáveis. Tampouco nos esqueçamos de que os *Princípios*..., por mais grandioso que seja o seu desenvolvimento, abarcam apenas o espaço de sentido do Espírito objetivo e cedem lugar ao Espírito absoluto, que abre para uma problemática diferente da do reconhecimento, a qual coincide apenas com a esfera da “eticidade”, na qual o “eu” é um “nós”.

Nossa dúvida, portanto, diz respeito a essa região do espírito e aos modelos de reconhecimento vinculados a ela. Nesses limites, essa dúvida assume a forma de uma pergunta: a exigência de reconhecimento afetivo, jurídico e social, por seu estilo militante e conflituoso, não se resolve em uma exigência indefinida, figura de um “mau infinito”? A questão não diz respeito apenas aos sentimentos negativos de falta de reconhecimento, mas também às capacidades conquistadas, assim entregues a uma busca insaciável. Há aqui a tentação de uma nova forma de “consciência infeliz”, sob a forma seja de um sentimento incurável de vitimização, seja de uma incansável postulação de ideais inatingíveis.

Para conjurar esse mal-estar de uma nova “consciência infeliz” e dos desvios que dela decorrem, proponho tomar em consideração a *experiência efetiva* do que eu chamo de estados de paz, e associá-los às motivações negativas e positivas de uma luta “interminável”, como pode ser a

análise no sentido psicanalítico do termo. Mas gostaria de dizer desde já o que espero e o que não espero dessa associação. As experiências de reconhecimento pacificado não poderiam ocupar o lugar da resolução das perplexidades suscitadas pelo próprio conceito de luta, ainda menos da resolução dos conflitos em questão. A certeza que acompanha os estados de paz oferece antes uma confirmação de que a motivação moral das lutas pelo reconhecimento não é ilusória. É por isso que não se trata senão de tréguas, de melhorias, dir-se-ia de “clareiras”, nas quais o sentido da ação sai do nevoeiro da dúvida com a estampa da *ação conveniente*.

A luta pelo reconhecimento e os estados de paz

A tese que eu gostaria de defender na última seção deste terceiro estudo resume-se a isto: a alternativa à idéia de luta no processo de reconhecimento mútuo tem de ser procurada nas experiências pacificadas de reconhecimento mútuo, que se baseiam em mediações simbólicas subtraídas tanto da ordem jurídica como da ordem das trocas mercantis; o caráter excepcional dessas experiências, longe de desqualificá-las, salienta sua gravidade, e com isso assegura sua força de irradiação e de irrigação no próprio âmago das transações marcadas pela chancela da luta. Antes de desenvolver essa tese, aparentada à de Marcel Henaff em *Le Prix de la vérité* (O preço da verdade; explicarei mais adiante a razão desse título), procurei enfrentar argumentos que se elevam como obstáculos à adoção apressada de uma interpretação excessivamente favorável de minha tentativa de associar a idéia de luta pelo reconhecimento ao que chamo, junto com certos autores, de estados de paz¹.

1. Luc BOLTANSKI, *L'Amour et la Justice comme compétences*, Paris, Métaillé, 1990, 2. parte: *Agapè*. Une introduction aux états de paix.

Os obstáculos são dois. O primeiro está ligado à existência, em nossa cultura, de modelos de estados de paz conhecidos sob sua denominação grega original *philia* (no sentido aristotélico), *éros* (no sentido platônico), *agápe* (em sentido bíblico e pós-bíblico), dos quais o terceiro, *agápe*, parece refutar por antecipação a idéia de reconhecimento mútuo na medida em que a prática generosa do dom, ao menos em sua forma “pura”, não requer nem espera uma dádiva em retribuição. A questão será saber se o caráter unilateral da generosidade própria da *agápe* não deve ser mantido na reserva para enfrentar o perigo inverso que atribui à idéia de reconhecimento mútuo uma lógica da reciprocidade que tende a apagar os traços interpessoais que distinguem aquilo que, desde o início deste estudo, prefiro denominar mutualidade, para distingui-la do tipo de circularidade autônoma ligada às formas lógicas da reciprocidade. O paradoxo do dom e do contradom constituirá, desse ponto de vista, o lugar polêmico por excelência no qual a unilateralidade da *agápe* será habilitada a exercer sua função crítica em relação a uma lógica da reciprocidade que transcende os gestos discretos dos indivíduos na situação de troca de dons. Abrir-se-á assim o terreno para uma interpretação da mutualidade do dom fundamentada na idéia de reconhecimento simbólico.

1. Um estado de paz: *agápe*

É no quadro de uma sociologia da ação que Luc Boltanski trata do amor e da justiça como competências. A problemática dessa disciplina resume-se na proposição: “Aquilo de que as pessoas são capazes” (título da primeira parte da obra)².

É digno de nota que os “estados de paz”, com a *agápe* encabeçando-os, sejam globalmente opostos aos estados de luta que não se resumem às violências da vingança, que nosso próximo modelo coloca a título da reciprocidade, concorrendo com o dom e o mercado, mas incluem também e principalmente as lutas ligadas à justiça, como demonstra o processo no tribunal. O livro se constrói até mesmo com base na oposição entre a luta sob o signo da justiça e a trilogia dos estados de paz, da qual a *agápe* é aqui a figura privilegiada.

2. Essa máxima tem de ser relacionada com as teses anteriores das *Economias da grandeza*, livro evocado anteriormente.

É pois primeiramente por contraste com a justiça que a *agápe* faz valer seus títulos: a justiça, com efeito, não esgota a questão da interrupção da disputa aberta pela violência e reaberta pela vingança. A referência da justiça à idéia de equivalência contém em germe novos conflitos suscitados pela pluralidade de princípios de justificação relativos à estrutura conflituosa das “economias da grandeza”, evocadas no outro livro do autor. Essa observação não nos surpreende: salientamos bastante o lugar da referência à justiça em nossos modelos de luta pelo reconhecimento. Se a interrupção da disputa for o primeiro critério do estado de paz, a justiça não passará no teste. A *agápe*, em compensação, torna inútil a referência às equivalências, pois ela ignora a comparação e o cálculo.

A fronteira é mais encoberta no que diz respeito ao estado de paz de que a *agápe* parece mais próxima, a *philia*. Ela diz respeito precisamente à reciprocidade. O essencial nas análises da *Ética a Nicômaco* sobre a amizade trata das condições mais propícias ao reconhecimento mútuo, esse reconhecimento que aproxima a amizade da justiça, sobre a qual o tratado de Aristóteles diz que, sem ser uma figura da justiça, lhe é aparentada.

Mais sutilmente ainda, a *agápe* se distingue do *éros* platônico pela ausência do sentimento de privação que alimenta seu desejo de ascensão espiritual. A abundância do coração, do lado da *agápe*, exclui esse sentimento da privação. O traço mais importante para nossos objetivos reside na ignorância do contradom na efusão do dom no regime da *agápe*. Este é um corolário da ausência de referência da *agápe* a toda idéia de equivalência. Não que a *agápe* ignore a relação com o outro, como demonstram os discursos sobre o próximo e sobre o inimigo; mas ela inscreve essa relação de busca aparente de equivalência subtraindo-a do julgamento. Trata-se no máximo de uma equivalência que não é medida ou calculada. A única reciprocidade evocada nesse contexto diz respeito precisamente à ordem do julgamento e assume a forma de maledicência ao modo de uma *nêmesis* do julgamento condenatório: “Julgue e não será julgado”. Com o julgamento cai o cálculo, e com o cálculo a preocupação. A despreocupação da *agápe* é o que lhe permite suspender a disputa, até mesmo na justiça. O esquecimento das ofensas que ela inspira não consiste em afastá-las, ainda menos em reprimi-las, mas em “deixá-las ir”, segundo a expressão de Hannah Arendt ao falar do perdão. Contudo, a *agápe* não é por causa disso inativa: Kierkegaard pode se estender longa-

mente sobre as “obras do amor”³; saída do campo da comparação, a *agápe* possui um olhar “em favor do homem que é visto”; o caráter “incomensurável” dos seres torna “a reciprocidade infinita de ambos os lados”. O amor permanece sem resposta às questões porque a justificação lhe é estranha ao mesmo tempo que a atenção a si mesmo. De um modo ainda mais enigmático, a *agápe* se mantém na permanência, no que permanece, seu presente ignorando o arrependimento e a expectativa. Embora ela não seja argumentada em termos gerais, ela se deixa dizer por meio de exemplos e parábolas, cujo resultado extravagante desorienta o ouvinte sem haver a garantia de que ela o reoriente.

A questão colocada pela *agápe* à sociologia da ação por meio de Boltanski também é nossa: “A teoria da *agápe* coloca um problema central, que é o de seu estatuto. Trata-se de uma construção que permite descrever ações realizadas por pessoas na realidade, de um ideal parcialmente realizável, de uma utopia ou de uma enganação?” (*L'Amour et la Justice comme compétences*, p. 199). Essa questão extrai sua seriedade e sua gravidade do crédito atribuído ao discurso da *agápe*, a partir do momento em que ele não é considerado nem ilusório nem hipócrita. É sobre seu impacto sobre a própria prática da reciprocidade, tal como seu conceito de próximo o exige, que joga essa credibilidade: o próximo, não como aquele que está próximo, mas como aquele do qual nos aproximamos. É então na dialética entre o amor e a justiça, aberta por essa aproximação, que consiste a prova de credibilidade do discurso da *agápe*.

A *agápe* se presta a essa prova em primeiro lugar graças à sua entrada na linguagem que a torna de algum modo comensurável com o discurso da justiça, pois a *agápe* fala; por mais estranhas que sejam essas expressões, elas se oferecem à compreensão comum; o discurso da *agápe* é sobretudo um discurso de louvor: no louvor, o homem se compraz com a visão de seu objeto reinando acima de todos os outros objetos de sua preocupação. O louvor é, no vocabulário de Charles Taylor, uma “avaliação forte” emitida sob o modo do canto: o hino ao amor da Epístola de Paulo aos Coríntios (capítulo 13) é seu paradigma. Além disso, a altivez da *agápe* é celebrada no modo optativo dos macarismos (“Bem-aventurado aquele que...”). A *agápe* dá um passo na direção da justiça assumindo a forma verbal do mandamento: “Amarás”, que Rosenzweig opõe, em

L'Étoile de la rédemption (A estrela da redenção), à lei e à sua coerção moral. O mandamento que precede toda lei é a palavra que o amante dirige à amada: ame-me! É o próprio amor que se recomenda por meio da ternura de sua objurgação; ousar-se-ia falar aqui em um uso poético do imperativo, vizinho do hino e da bênção. Acrescentemos a esses dois traços discursivos o poder de metaforização que está ligado às expressões da *agápe* e a faz chegar aos recursos analógicos do amor erótico, como mostra o *Cântico dos Cânticos*⁴.

Essa entrada na linguagem da *agápe* certamente não abole a desproporção entre amor e justiça, que Pascal leva aos extremos em seu famoso fragmento sobre as Ordens de grandeza⁵. É precisamente no trabalho da desproporção que consiste a dialética do amor e da justiça que se prolongará até no paradoxo do dom feito. E é ainda no nível da linguagem que essa dialética discordante se deixa apreender: a *agápe* se declara, se proclama, a justiça argumenta. No tribunal, essa argumentação está a serviço da disputa à qual se opõem os estados de paz. A distância entre disputa jurídica e estados de paz é, em um certo sentido, levada a seu ápice quando a decisão da justiça coloca um fim ao processo e a seu combate de argumentos; a decisão cai como uma palavra que separa, colocando de um lado o queixoso, declarado vítima, e de outro seu adversário, declarado culpado; o juiz se apresenta a nós então como portador não apenas da balança mas também da espada. A disputa foi decidida; mas ela foi apenas subtraída à vingança sem ter sido aproximada do estado de paz.

Mas não é apenas no plano da justiça penal que o vínculo entre justiça e argumentação se torna flagrante; ele é flagrante também de múltiplas maneiras nas situações em que os indivíduos são submetidos a provas de justificação suscitadas pela conquista ou pela defesa de uma posição em uma ou outra das cidades ligadas às economias da grandeza no sentido de Thévenot e Boltanski. Essas situações de justificação são próprias de sociedades como as nossas, que se deixam definir em termos de distribuição de bens mercantis e de bens não-mercantis (papéis, tare-

4. Na obra coletiva *Penser la Bible*, assim intitulado o capítulo consagrado ao Cântico dos Cânticos: O jardim das metáforas. Essa capacidade de significar mais do amor erótico foi subestimada por Nygren em sua oposição entre *éros* e *agápe*, seguido nisso por todos aqueles que construíram sobre a dicotomia entre *éros* e *agápe*.

5. "Todos os corpos juntos, e todos os espíritos juntos, e todas as suas produções, não valem o menor movimento de caridade. Isso é de uma ordem infinitamente mais elevada" (Blaise PASCAL, *Pensées*, Ed. Brunschvicg, seq. 12).

fas, direitos e deveres, vantagens e desvantagens, benefícios e encargos); os indivíduos não teriam existência social sem as regras de distribuição que lhes conferem um lugar dentro do conjunto. É aqui que intervém a justiça, enquanto justiça distributiva, como virtude das instituições que presidem todas as operações de partilha. “Dar a cada pessoa o que lhe é devido”, esta é, em uma situação qualquer de distribuição, a fórmula mais geral da justiça. Desde Aristóteles, os moralistas enfatizam o vínculo entre o justo assim definido e o igual: “Tratar de modo semelhante os casos semelhantes”.

Pode-se lançar uma ponte entre a poética da *agápe* e a prosa da justiça, entre o hino e a regra formal? Essa ponte deve ser lançada, pois os dois regimes de vida, segundo a *agápe* e segundo a justiça, remetem ao mesmo mundo da ação no qual elas têm a ambição de se manifestar como “competências”; a ocasião privilegiada desse confronto é precisamente o dom. Pois a *agápe*, que em outro lugar pôde ser dita estranha ao desejo, por nela não haver privação, não comporta senão um desejo, o de dar; é a expressão de sua generosidade. Ela surge então no meio de um mundo costumeiro em que o dom assume a forma social de uma troca na qual o espírito de justiça se expressa, como no resto de seu reino, pela regra de equivalência. Quaisquer que sejam as origens arcaicas da economia do dom, que será o objeto da próxima discussão, o dom ainda está presente em nossas sociedades, aliás dominadas pela economia mercantil onde tudo tem preço, mas submetido a códigos sociais que regem as relações entre dom e contradom. O homem da *agápe*, aquele ao qual a sociologia da ação reconhece um rosto e um comportamento, se encontra perdido nesse mundo do cálculo e da equivalência, no qual ele é incapaz de comportamentos de justificação; ao ignorar a obrigação de dar em troca, ele não supera o gesto primeiro sem nada esperar em troca.

Dostoiévski deu a esse inocente a inesquecível figura do *Idiota*. Não que o príncipe Mychkin seja o que geralmente se chama de idiota: ele possui uma inteligência impressionante das situações que o torna presente em todos os lugares em que há disputa e contestação. Mas ele não arbitra segundo a regra da justiça. Sua ação é sempre a que é adequada sem se desviar da regra geral. Sua ação poderia ser caracterizada em termos de justeza mais que de justiça. Com isso, a tonalidade dominante das ações entre o homem do primeiro gesto, o homem da *agápe*, e o do segundo gesto, o da justiça, não pode ser caracterizada senão pelo mal-

entendido. A *agápe* perdeu a “pureza” que a exclui do mundo, e a justiça a segurança que lhe confere a submissão à regra de equivalência; se acrescentamos, com Boltanski, que nas situações concretas da vida é dado a cada parceiro “oscilar” entre um regime e outro, o mal-entendido torna-se completo⁶.

Esse mal-entendido e essas oscilações talvez sejam uma das chaves dos paradoxos do dom e do contradom, que passarão a nos ocupar a partir de agora: talvez eles também façam parte da solução desses paradoxos em termos de reconhecimento mútuo.

2. Os paradoxos do dom e do contradom e a lógica da reciprocidade

Foi da discussão da obra de Marcel Mauss, *Ensaio sobre o dom*⁷, que veio a interpretação do conceito de reciprocidade que considero uma alternativa à tese que faz da idéia de reconhecimento mútuo a chave dos paradoxos do dom e do contradom.

Em poucas palavras, Mauss coloca o dom sob a categoria geral das trocas, ao mesmo título que a troca mercantil, da qual ele seria a forma arcaica. É sobre esses traços arcaicos que se debruça o sociólogo-etnólogo. O que é enigmático nas práticas da troca de dons em populações como as dos maoris da Nova Zelândia não é a obrigação de dar, nem a de receber, mas a de dar em retribuição. Como explicar “o caráter voluntário, por assim dizer aparentemente livre e gratuito, e contudo forçado e interessado dessas prestações” (*Essai sur le don*, p. 147)? O que estabelece a relação entre as três obrigações: dar, receber, retribuir? Mauss formula a questão nos seguintes termos: “Que força há na coisa que se dá que faz com que o donatário a retribua?” Por meio dessa fórmula, Mauss adota a

6. O autor procurou descrever esses vaivéns entre um regime e outro, nos quais se pode ver seja o generoso forçado a se justificar, se, por exemplo, seu dom é recusado, seja o processante enternecido pela liberdade e pela despreocupação do generoso e seu caráter aparentemente errático. Pode-se perguntar se a justaposição, no Evangelho de Lucas, entre o mandamento de amar os inimigos, completado pela condenação da expectativa do dom em troca, e a repetição da regra de ouro não provém dessa oscilação (Lucas 6,27-35).

7. Marcel MAUSS, *Essai sur le don*. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, in *L'Année sociologique*, 2ª série, t. I (1923-1924), retomado in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950; reed. col. Quadrige (1999), precedida de uma introdução à obra de Marcel Mauss escrita por Claude Lévi-Strauss.

linguagem das populações observadas, não apenas ao fazer a interrogação se dirigir à energia do vínculo que sustenta a obrigação do dom em retribuição, mas ao colocar essa força na coisa dada, a qual é considerada não-inerte: “Nas coisas trocadas no Potlatch há uma virtude que força os dons a circular, a ser dados e a ser retribuídos” (ibid., p. 214). Permanecendo o mais próximo possível da tradição maori, Mauss adota desse modo a conceitualidade latente ligada por essa tradição à palavra *hau* para designar essa força que no dom obriga à retribuição. Foi esse crédito dado pelo etnólogo à interpretação feita pelos próprios indígenas sobre sua prática que lançou a discussão.

Em sua “Introdução à obra de Marcel Mauss”, Claude Lévi-Strauss critica no autor sua submissão à interpretação pelo *hau*. O etnólogo, pergunta ele, não se deixou “mistificar pelo indígena”? A explicação racional do enigma do contradom é outra: “O *hau* não é a razão última da troca. É a forma consciente sob a qual os homens de uma sociedade determinada [...] apreenderam uma necessidade inconsciente cuja razão está em outro lugar”. Ao recorrer à noção de inconsciente, Lévi-Strauss transfere a explicação para um registro diferente do vivido consciente, o das regras do pensamento simbólico; é a verdade da troca enquanto obediente a regras que a noção de *hau* teria como função dissimular aos olhos dos maoris. Onde o pensamento mágico invocava uma força oculta, recordando a “virtude dormitiva” dos medievais, o cientista evidencia uma simples regra da troca.

Claude Lefort⁸, como nota Luc Boltanski ao citá-lo, foi um dos primeiros a criticar Lévi-Strauss por deixar de ver, em sua ambição de reduzir o social a um universo calculável por regras, “a intenção imanente aos comportamentos”. É a própria significação do dom que foi desse modo eliminada. Ora, essa significação se esquivava enquanto nos dispensamos de relacionar a obrigação de retribuir à “obrigação de retribuir tal como ela se manifesta no primeiro dom, do dom enquanto ato”. Claude Lefort antecipava a interpretação que será oferecida mais adiante, quando escrevia: “A idéia segundo a qual o dom deve ser retribuído supõe que outrem é um outro eu que deve agir como eu; e esse gesto retribuído deve confirmar para mim a verdade de meu próprio gesto, isto é, minha subjetivi-

8. Claude LEFORT, *L'échange et la lutte des hommes*, 1951, republ. in *Les Formes de l'histoire. Essai d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978.

dade [...], os homens confirmando uns aos outros que eles não são coisas". Uma sociologia da ação, oposta a uma sociologia do fato social de tradição durkheimiana, poderá retomar por sua própria conta a crítica de Claude Lefort inspirada pela fenomenologia de Merleau-Ponty; ela se recusará a sacrificar as justificações dos atores às construções de um observador externo.

É justamente esse sacrifício das justificações invocadas pelos agentes sociais que temo ver consumado em uma lógica da reciprocidade como a que foi proposta por Mark Rogin Anspach, em *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*⁹. No prefácio, o autor declara: "Uma relação de reciprocidade não pode ser reduzida a uma troca entre dois indivíduos. Um terceiro transcendente sempre emerge mesmo que esse terceiro não seja nada mais que a própria relação que se impõe como ator a título pleno" (p. 5).

Ao deixar o plano da sociologia da ação, deixamos não apenas o das justificações dadas pelos atores, mas também o plano no qual podem se opor duas "competências", a justiça e o amor. A *agápe*, ao ser perdida de vista, não pode, nesse estágio, senão ser mantida na reserva, para o momento em que a fenomenologia da mutualidade reivindicar seus direitos diante da lógica da reciprocidade.

Mas é preciso falar primeiramente sobre os méritos dessa lógica da reciprocidade, com o fim de avaliar exatamente a novidade da interpretação por uma forma de reconhecimento que se quer imanente às transações interpessoais.

O mérito evidente dessa teoria da reciprocidade é abarcar, logo de saída, um vasto território que inclui a vingança, o dom, o mercado, três categorias que constituem as "figuras elementares da reciprocidade", segundo o subtítulo do livro.

O segundo mérito é assimilar a reciprocidade a um círculo que pode ser vicioso ou virtuoso: colocar-se-á assim o problema da passagem do círculo vicioso da vingança (malefício *versus* contramalefício) ao círculo virtuoso do dom (dom *versus* contradom), com o sacrifício abrindo o caminho para a reciprocidade positiva.

O caráter vicioso do círculo da vingança é experimentado no plano

9. Mark Rogin ANSPACH, *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Paris, Seuil, 2002.

dos atores, sem que contudo eles consigam formular a regra: “Matar aquele que matou”. Essa regra faz do vingador um assassino, transformando-o em agente anônimo de um sistema que o ultrapassa e que só se perpetua como sistema por meio de suas oscilações. Já nessa primeira fase são neutralizadas as considerações como as de Hegel sobre o poder do negativo no crime ou as de Tricaud¹⁰ sobre a agressão ética, ao mesmo tempo em que as de Verdier¹¹ sobre o papel da regulação social exercida pela vingança nas práticas de certas sociedades. O que ocorre “entre” os atores é subordinado à auto-referencialidade — no sentido de “manutenção de um comportamento próprio” — de um sistema autônomo, na terminologia de Jean-Pierre Dupuy¹². Há traços fenomenológicos dignos de nota, como os de um si que eventualmente se oferece ao carrasco dando-lhe a cabeça para ser cortada, que estão aí para lembrar o caráter de oferenda do sacrifício que supostamente sustenta a transição do círculo vicioso da vingança para o círculo virtuoso do dom. Não é preciso que em uma concepção sistemática sejam perdidos de vista gestos concretos tais como *renunciar* a retribuir com violência a violência, *subtrair-se* à influência do princípio “matar quem matou”, para transferir por fim a totalidade das transações para um terceiro considerado divino nos sistemas religiosos. A emergência de um “assassinado que não assassinou”, na fonte da violência do sacrifício, ainda é da ordem do acontecimento. E, se a fórmula do sacrifício de oferenda é precisamente a de “dar a quem vai dar”, ainda resta o gesto de apresentar a oferenda, o gesto de oferecer que inaugura a entrada no regime do dom.

Contudo, o que fala em favor de uma visão sistêmica da sequência dom/contradom é a elevação do enigma à categoria de paradoxo, no sentido forte de pensamento inconsistente. O paradoxo se enuncia do seguinte modo: como o donatário é obrigado a retribuir? E, se ele é obrigado a retribuir se for generoso, como o primeiro dom pôde ser generoso? Em outras palavras: reconhecer um presente retribuindo-o não é destruí-lo enquanto presente? Se o primeiro gesto de dar é de generosidade, o segundo, sob a obrigação da retribuição, anula a gratuidade do primeiro.

10. François TRICAUD, *L'Accusation*. Recherche sur les figures de l'agression éthique, Paris, Dalloz, 1977.

11. Raymond VERDIER, *La Vengeance*, t. 4: *La vengeance dans la pensée occidentale*, recol. e apresent. Gérard Courtois, Paris, Cujas, 1980-1984.

12. Jean-Pierre DUPUY, *Aux origines des sciences cognitives*, Paris, La Découverte, 1994.

O teórico sistemático classifica esse círculo, que voltou a se tornar vicioso, sob a figura do *double bind*, do duplo nó. A solução proposta, com base no modelo da teoria dos tipos de Russell, consiste em colocar em dois planos diferentes a regra de reciprocidade e as transações entre indivíduos. O círculo resulta então da confusão de dois níveis, o da própria troca e o dos gestos discretos dos indivíduos.

Anspach concorda que existe uma diferença importante entre o funcionamento do círculo da vingança e o do dom: o círculo da vingança é sentido na experiência; o do dom existe tão-somente na teoria para um descritor moderno das sociedades arcaicas. Os indígenas, nesse sentido, haviam percebido algo sobre esse funcionamento ao colocar em um terceiro o *hau*, o espírito do dom¹³. No dom é o teórico, ao contrário da situação do vingador que fica paralisado pelo paradoxo, e não os atores da transação, que constrói o argumento na forma de *double bind*. E é o teórico que distingue os dois níveis, o da reciprocidade e o da troca gestual. Graças a essas distinções, o teórico pode evocar “uma *hierarquia circular*, mas não viciosa, entre a troca como unidade transcendente e as operações individuais que a constituem” (*À charge de revanche*, p. 44). A transcendência da troca não impede que sua existência dependa do bom desenvolvimento dessas mesmas operações.

Ainda falta definir o estatuto dessa transcendência na época do desencantamento do mundo. Segundo o modelo de pensamento elaborado por Jean-Pierre Dupuy, trata-se de um processo de autotranscendência que só pode ser expresso em termos de “causalidade circular”, a um só tempo no nível do sistema de reciprocidade e entre os próprios dois níveis: “Um primeiro nível em que se desenvolvem as operações discretas entre os atores e o metanível em que se encontra o terceiro que encarna a troca enquanto todo transcendente” (*ibid.*, p. 45). Desse ponto de vista, o mérito por excelência da interpretação é dar razão ao mesmo tempo a Mauss, no que diz respeito à transcendência do *hau*, e a Lévi-Strauss, no que diz respeito à explicação lógica da reciprocidade da troca.

De minha parte, não me pronuncio sobre a consistência lógica do conceito de autotranscendência de um sistema autônomo. Interesse-me por como a circulação global “emerge da interação por meio de um pro-

13. “O *hau*, com efeito, não é senão uma reificação da própria circulação dos dons” (Mark Rogin ANSPACH, *À charge de revanche...*, p. 42).

cesso de autotranscendência”. É preciso então ficar atento aos traços das “operações discretas entre os atores”, pois delas emerge o sistema, e concentrar-se menos no “enigma da terceira pessoa” e na reinterpretação moderna da transcendência mística do *hau* e mais no que fazem os atores quando reconhecem o dom como dom. Ocorrerá assim a passagem de um sentido do reconhecer, que ainda é o do reconhecer por, portanto da identificação, para o do reconhecer no sentido do reconhecimento mútuo, que ainda é nossa principal preocupação¹⁴.

Ora, o autor nos ajuda a preservar essa dimensão “imane” da mutualidade (para opô-la à autotranscendência da reciprocidade) por meio de diversas notações referentes aos comportamentos individuais: *deixar* de dar golpes, *oferecer* no momento de dar, *esperar* receber de volta de uma maneira ou de outra, sem contar o ato de *tomar a dianteira*: “Não há dom possível sem tomar a dianteira” (ibid., p. 225). Esses comportamentos recolocam o primeiro dom no centro do quadro, dom que se torna modelo do segundo dom; com efeito, há diversas variantes ao “para que” na expressão “dar para que o outro dê”; é dessas variantes que supostamente emerge a fórmula neutralizada da reciprocidade que paira sobre nossas cabeças, ao contrário da mutualidade, que circula entre nós. Mas, precisamente, se a reciprocidade circula ao modo de um fluxo, é importante para os atores que esse fluxo não seja interrompido e que ele seja mantido. Esse é o trabalho da confiança. Mauss falava aqui da “segurança” garantida pelo *hau*. E Lévi-Strauss observava a necessidade de “confiar em que o círculo se fechará”. Isso significa que a entrada no dom no plano da ação efetiva não deixa de implicar um risco. Quando a teoria diz: “É sempre de um circuito global que é preciso esperar a retribuição”, o doador e o donatário, tomados no plano da ação, têm o encargo arriscado e aleatório de manter e de prosseguir a troca entre si. Com isso, o conselho de Anspach pode ser entendido em dois sentidos: “Devemos tentar superar a problemática da retribuição” (ibid., p. 48). O teórico faz isso ao mudar de plano; os agentes da troca poderiam operar essa supera-

14. O autor encontra esse uso do reconhecer em uma fórmula da forma tradicional “sob a forma de reconhecer o que não tem de ser reconhecido” (ibid., p. 52), tratando-se da transmissão da mensagem no metanível. Esse reconhecimento-identificação já estava presente na fórmula do *double bind*: “Reconhecer um presente ao retribuí-lo não é destruí-lo enquanto presente?” Os dois níveis que a teoria pretende distinguir são reunidos nesse “reconhecer por” (ibid., p. 53-54).

ção voltando da pergunta “por que retribuir?” para a pergunta “por que dar?”, colocando assim o dom retribuído na trilha de generosidade do primeiro dom. Como diremos mais adiante, alguma coisa do “dar sem retribuição” da *agápe* poderá assim ser mantida na prática da retribuição.

Mas é na diferença entre o dom e o mercado que a fenomenologia do dom encontra sua força. O teórico concorda com isso de bom grado: “O sistema de trocas em que todo o grupo desempenha o papel de mediador da reciprocidade do modo mais absoluto é sem dúvida aquele em que não há mais dom nas transações entre indivíduos, a saber, o mercado moderno” (ibid., p. 57). Aqui reina, com a autotranscendência alegada do social, “a lei da impessoalidade” (ibid.). Vamos mais longe: no mercado não há obrigação de retribuir porque não há exigência; o pagamento coloca um fim às obrigações mútuas dos atores da troca. O mercado, pode-se dizer, é a reciprocidade sem mutualidade. Assim, o mercado remete, por contraste, à originalidade dos vínculos mútuos próprios da troca de dons no interior da área inteira da reciprocidade; graças ao contraste com o mercado, a ênfase recai mais na generosidade do primeiro doador do que na exigência de retribuição do dom. Também o sistemático concorda: “Retribuir um dom, reconhecer a generosidade do primeiro doador por meio de um gesto correspondente de reciprocidade é reconhecer a *relação* da qual o presente precedente é apenas um veículo” (ibid., p. 59). O verbo “reconhecer”, nessa citação, funciona em dois níveis ao mesmo tempo: na primeira parte da frase, o reconhecimento evoca a generosidade redobrada do próprio gesto de dar; na segunda parte, ele se volta para a relação e a identifica; mas esse segundo tipo de reconhecimento é ainda uma operação efetiva dos atores da troca ou apenas uma construção do teórico?¹⁵

15. Seria um outro tema de discussão avaliar o lugar dos fenômenos de confiança e de retração da confiança ligados à dimensão fiduciária das trocas monetárias; desse ponto de vista, o livro de Anspach vira as costas para o otimismo de Adam Smith simbolizado pela metáfora da mão invisível; ele mostra homens como “prisioneiros do mercado” (ibid., p. 68 ss.). Diante dessa impotência que lembra o tema do ciclo vicioso ilustrado pela vingança, o autor se utiliza do “recurso de um poder sobre-humano, um poder situado no metanível. Felizmente”, acrescenta ele, “esse poder existe: é o Estado [...] Com o Estado, os indivíduos escapam do círculo vicioso pelo *hau*” (ibid., p. 72). Importa-nos aqui apenas a certeza de que os fenômenos fiduciários com os quais o Estado, por sua vez, deve contar, na esfera econômica, são de uma natureza diferente da confiança que marca a entrada no círculo de trocas de dons.

3. A troca de dons e o reconhecimento mútuo

As duas discussões anteriores conduziram ao primeiro plano a questão da reciprocidade tal como ela se exerce entre parceiros na troca de dons. A primeira discussão suscitada pelo exame do modelo de estado de paz constituído pela *agápe* conduziu a reservar, tendo em vista a discussão final, a idéia de uma generosidade presente no primeiro dom sem consideração pela obrigação assim gerada de retribuir: generosidade liberta das regras de equivalência que regem as relações de justiça. A segunda discussão, que partiu da obrigação do contradom erigida como enigma, propõe o estabelecimento de uma circularidade das figuras da reciprocidade em um nível de sistematicidade diferente do nível da experiência efetiva, que é sobrecarregada pelos paradoxos do dom de retribuição. O recurso ao conceito de reconhecimento mútuo equivale, neste estágio da discussão, a uma argumentação em favor da mutualidade das relações *entre* os atores da troca, em contraste com o conceito de reciprocidade situado pela teoria *acima* dos agentes sociais e de suas transações. Por convenção de linguagem, reservo o termo “mutualidade” para as trocas *entre* indivíduos e o termo “reciprocidade” para as relações sistemáticas em que os vínculos de mutualidade não constituiriam senão uma das “figuras elementares” da reciprocidade. Esse contraste entre reciprocidade e mutualidade é de agora em diante considerado um pressuposto fundamental da tese centrada na idéia de reconhecimento mútuo simbólico. Doravante, a troca de dons será comparada apenas à troca mercantil, sem mais consideração pelas regras de equivalência da ordem judiciária ou por outras figuras de reciprocidade como a vingança.

Desse ponto de vista, temos uma espécie de convicção intuitiva de que a esfera mercantil possui limites. O livro *Esferas da Justiça*, de Michael Walzer, demonstra isso; contra o pano de fundo de uma herança cultural ainda bem viva, ele se limita a afirmar que existem bens cuja natureza os designa como não-venais; o autor fala então de “valores compartilhados” (*shared values*). Mas de onde nossa resistência aos avanços da esfera mercantil retira sua energia, particularmente em sociedades como a nossa, que resolveram o problema da igual atribuição de direitos, mas não o da igual distribuição dos bens, como foi dito por ocasião da discussão do terceiro modelo de luta pelo reconhecimento? Torna-se então necessário buscar um lugar privilegiado de expressão para esses “valores compartilhados”.



É ao livro de Marcel Henaff, intitulado *Le prix de la vérité* (O preço da verdade)¹⁶, que devo a idéia de resolver o enigma que ele denomina “enigma do dom recíproco cerimonial” pelo recurso à idéia de reconhecimento mútuo simbólico.

O autor situa a segunda parte de seu livro na trilha da discussão aberta pelo *Ensaio*, de Marcel Mauss. Mas toda a originalidade da estratégia desenvolvida no livro consiste em atrasar essa discussão e em subordiná-la ao exame prévio da categoria do *sem-preço*. O benefício desse longo desvio será diferenciar, no momento certo, as práticas do dom das que se referem à esfera econômica, com o dom deixando de aparecer como uma forma arcaica da troca mercantil. O arcaísmo que continuaria a constituir um problema será transferido para o caráter cerimonial da troca, cujo vínculo com o caráter simbólico do reconhecimento ainda terá de ser mostrado.

Tudo se dá na interseção entre duas problemáticas de origens diferentes. A problemática do *sem-preço* foi colocada em nossa própria cultura pela relação entre a verdade — ou ao menos sua busca — e o dinheiro. Somos devedores de Sócrates por ter aberto esse debate. Sócrates, pelo que relata Platão, declara ensinar sem exigir um salário como retribuição; são os sofistas que recebem pagamento; ele aceita unicamente presentes que o honram ao mesmo tempo em que honram os deuses. A história de uma longa intimidade se abre entre a esfera intelectual e a esfera mercantil. Essa intimidade está plasmada até mesmo na definição ateniense do cidadão: o comerciante é excluído da companhia dos homens livres¹⁷. O comerciante compra e vende para os outros, ele está no domínio da utilidade e não no do discurso e do suntuário. Ainda resta que, a despeito de Sócrates, a fronteira entre o pensador inspirado e o cientista eficiente progressivamente se apagou do campo das transações intelectuais; por sua vez, o comércio é reconhecido como uma técnica, que realmente é perigosa, mas necessária; ele é deixado de bom grado nas mãos dos estrangeiros, freqüentemente escravos libertos. A teoria aristoté-

16. Marcel HENAFF, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, Paris, 2002, 2. parte: L'univers du don.

17. Cf. Émile BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969. Segundo Benveniste, o comerciante já estaria ausente da lista das três funções básicas do sistema indo-europeu. No cap. XI do t. I, que trata do comércio, lemos: “Uma profissão sem nome: o comércio”.

lica da moeda, cuja função de troca entre valores iguais coloca no campo da justiça no Livro V, 8 da *Ética a Nicômaco*, não favorece a reputação do comerciante. O medievalista Jacques Le Goff evoca a concorrência na Idade Média entre os julgamentos negativos feitos pelos clérigos sobre o homem dedicado à realização de ganhos e a estima do povo pelos lojistas e pelos artesãos; quanto ao fornecedor de empréstimos sob penhora, ele será indiscernível do usurário que vende tempo subtraído ao pertencimento de Deus. É verdade que essa batalha será perdida na época do Renascimento e da Reforma, mas permanecerá a desconfiança em relação ao dinheiro que compra dinheiro e se transforma em mercadoria. Flaubert e Baudelaire não se indignarão menos que Marx¹⁸. Entretanto, a vitória dos comerciantes, que é a do mercado, não conseguirá apagar a palavra e o gesto de Sócrates no momento de sua morte, nem a questão de saber se ainda existem bens não-mercantis: “Trata-se de pensar”, observa Marcel Henaff ao final da primeira parte de seu livro, “uma relação de troca que não é de modo algum de tipo mercantil” (*Le Prix de la vérité*, p. 134). É neste ponto que a questão do sem-preço se cruza com a do dom, vinda de um horizonte totalmente diferente, o de uma etnologia das sociedades arcaicas. É no tema do reconhecimento simbólico que as duas problemáticas se juntam.

Marcel Henaff retoma a interpretação do enigma da troca de dons no ponto até o qual a havia conduzido a discussão das conclusões do *Ensaio*, de Marcel Mauss, seguindo principalmente a crítica que havia sido feita por Lévi-Strauss. Ao designar a troca como “cerimonial”, tal como a descreve Mauss, a tese de Henaff provém de uma dupla ruptura, por um lado com a interpretação moralizante do dom que acaba por romper sua ponta festiva e suntuária (e à qual voltaremos mais adiante), por outro lado com a interpretação economicista que faz dela uma forma arcaica da troca mercantil; o dom recíproco cerimonial não é nem um ancestral, nem um concorrente, nem um substituto da troca mercantil; ele se situa em outro plano, precisamente no plano do sem-preço. Dito isto, permanece o enigma, a saber, a obrigação de retribuir.

Nós nos lembramos de que, para Mauss, a chave do enigma tinha de ser procurada na coisa trocada, no dom enquanto presente; e o etnólogo

18. “Meu serviço ainda é indefinido e, por conseguinte, impagável” (Gustave FLAUBERT, cit. in Marcel HENAFF, *Le Prix de la vérité...*, p. 142).

retomava por sua própria conta a interpretação dos indígenas segundo a qual a força que obriga a dar de volta, a retribuir, reside na própria coisa, ao modo de uma energia mágica capaz de relacionar o bem trocado ao lugar de seu nascimento. A crítica de Lévi-Strauss e a que expusemos anteriormente se ofereciam como uma reinterpretação em termos lógicos dessa força mágica: ao atribuir à relação enquanto tal a força que obriga o doador a dar em retribuição, a tese estruturalista certamente desmaterializava a energia que o pensamento mágico localizava no presente enquanto coisa trocada, mas ela permanecia na mesma linha que o pensamento mágico na medida em que a relação preenchia a função de um terceiro, análoga nesse sentido ao *hau* evocado pelos indígenas maoris. A substituição da força de empuxo própria da relação de troca pelo poder mágico situado na coisa trocada punha a ênfase no terceiro trocado. A revolução de pensamento proposta por Henaff consiste em deslocar a ênfase da relação para o doador e o donatário e procurar a chave do enigma na própria mutualidade da troca *entre* protagonistas, e chamar essa operação compartilhada de reconhecimento mútuo. O enigma inicial da força que supostamente reside da própria coisa se dissipa se se toma a coisa dada e retribuída como a garantia e o substituto do processo de reconhecimento — a garantia do engajamento do doador no dom, o substituto da confiança no aparecimento do gesto de retribuição. Seria a qualidade da relação de reconhecimento que conferiria significação a tudo aquilo a que chamamos presentes. Acrescentarei que se pode considerar a relação de mutualidade um reconhecimento que não reconhece a si mesmo, porque ele está investido mais no gesto que nas palavras e porque ele ocorre simbolizando-se no presente.

A análise aqui feita pode ser considerada típico-ideal em um sentido weberiano, pois atribui igual peso à precisão conceitual e à exemplificação empírica. As observações que se seguem têm como ambição apenas salientar os recursos de desenvolvimento dessa análise.

A primeira observação visa destacar o caráter dicotômico da análise do ponto de vista de seu aspecto conceitual, caráter que será preciso corrigir posteriormente graças a contribuições da experiência histórica. Contrariamente ao que poderia ser sugerido pela leitura do *Ensaio sobre o dom*, de Mauss, a troca de dom não é nem a ancestral, nem a concorrente, nem a substituta da troca mercantil. Os presentes, cuja compra pode ter sido cara, não figuram de modo algum como bens mercantis, no sentido de coisas que podem ser compradas e vendidas, pois eles não valeriam

“de nenhum modo fora dessa função de garantia e de substituto da relação de reconhecimento mútuo”. É nesse ponto que se cruzam as duas problemáticas, a do dom e a do sem-preço.

Não apenas elas se cruzam, mas também se apóiam mutuamente. O espetáculo oferecido pela história é o de uma derrocada crescente do sem-preço, rechaçado pelos avanços da sociedade mercantil. Não há mais nenhum mestre, mesmo socrático, que não se faça remunerar; no final do percurso de seu livro, Henaff considera as “figuras legítimas da troca mercantil”: “o sofista reabilitado”, “o comerciante legitimado”, “o autor retribuído”, “o terapeuta pago”. Coloca-se a seguinte questão: ainda existem bens não-mercantis? Pode-se responder a isso dizendo que é o espírito do dom que suscita uma ruptura no interior da categoria dos bens, solidária da interpretação de conjunto da sociabilidade como um vasto sistema de distribuição. Falar-se-á então de bens não-mercantis, como a segurança, funções de autoridade, cargos e honras, com o sem-preço tornando-se o sinal de reconhecimento dos bens não-mercantis. Inversamente, talvez se possa encontrar algo de dom em todas as formas do sem-preço, quer se trate da dignidade moral, que possui um valor e não um preço, da integridade do corpo humano, da não-comercialização dos próprios órgãos, sem contar a beleza do corpo humano, a dos jardins e das flores e o esplendor das paisagens. Aqui pode-se lançar uma ponte com o juízo de gosto na *Crítica do juízo*, de Kant: quem sabe se não há dom e reconhecimento mútuo nesse juízo que Kant diz não ter referente objetivo e que não se sustenta senão em sua comunicabilidade?

Segunda linha de observações: para corrigir o aspecto dicotômico que a análise típico-ideal privilegia em sua dimensão conceitual, convém proceder a um exame mais próximo de experiências concretas da diferença de sentido e de intenção que ainda persiste entre a troca de dons e a troca mercantil, justamente quando elas não são opostas, como no caso das formas cerimoniais da troca de dons, mas embaralhadas na prática cotidiana. Assim, o ponto de vista do historiador pode ser bem-vindo, como é o caso do trabalho de Nathalie Zemon-Davis *Ensaio sobre o dom na França do século XVI*¹⁹. O quadro que a autora traça das práticas efetivas certa-

19. Nathalie ZEMON-DAVIS, *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle*, trad. Denis Treiweiler, Paris, Seuil, 2003; ed. orig.: *The Gift in Sixteenth Century France*, The University of Wisconsin Press, Madison, 2000.

mente se limita a uma época — na qual a autora é especializada —, mas ocorre que esse século é aquele no qual a cultura ocidental hesita entre várias heranças e cria modelos de vida dos quais ainda somos devedores. Mas o maior benefício dessa pesquisa histórica é que ela contribui para discernir as duas ordens de trocas, mercantis e não-mercantis, justamente quando elas são não apenas contemporâneas, mas também complementares e sutilmente antagônicas. Desse modo, o lado dicotômico inerente à abordagem típico-ideal encontra um corretivo na atenção a traços de complexidade para os quais uma cultura de historiadora é sensível.

Três traços de complexidade resultantes do emaranhamento das formas de trocas em uma época dada são assim salientados. O primeiro diz respeito à pluralidade das crenças de base que são fonte do “espírito do dom”. O segundo, ao emaranhamento entre as prestações do dom e as prestações mercantis. O terceiro chama a atenção para as figuras de fracasso na prática efetiva do dom.

No plano das convicções e das prescrições que presidem a circulação dos dons, a autora vê o “espírito do dom” provir de um feixe de crenças centrais heterogêneas; por um lado, o tema bíblico da antecendência do dom divino em relação aos dons entre agentes humanos exclui toda restituição equivalente, mas recomenda a gratuidade na prática humana: “De graça recebestes, de graça dai” (Mateus 10,8); por outro lado, a ética da liberalidade, recebida dos antigos e cara aos humanistas, coloca doador e donatário como iguais em uma roda que ilustra o grupo das Três Graças de mãos dadas; a essas duas crenças centrais acrescentam-se os favores da amizade e da generosidade de vizinhança. Quanto às ocasiões para dar, a relação com o tempo é essencial. As festividades são ritmadas pelo calendário que marca o retorno das estações, a chegada do ano novo, as festas litúrgicas e dos padroeiros, o ciclo de vida do indivíduo e da família — nascimento, casamento, morte e ritos de passagem —, ao que se acrescentam heranças e legados. Cada uma dessas poderosas prescrições, inscritas no tempo humano, “oferecia ideais para dar e receber em diferentes meios sociais” (*Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle*, p. 26). “As pessoas do século XVI”, observa ainda a autora, “também prestavam muita atenção aos limites desse quadro, aos sinais que permitiam distinguir um dom de uma venda e às obrigações de dom de um pagamento forçado” (ibid., p. 36). São precisamente essas práticas reais que fazem aparecer a dificuldade que há em fazer coinci-

dir no ato de dar a volição e a obrigação. Voltaremos a isso em nosso terceiro ponto.

O segundo ensinamento diz respeito às relações complexas entre venda e dom. A autora tanto rejeita a tese de uma substituição da economia do dom pela economia mercantil e defende a persistência de sua coexistência como previne contra uma visão dicotômica, que negligenciaria seus entrecruzamentos e seus empréstimos mútuos, que implicaria corrupções sobre as quais insistiremos mais adiante. As ocasiões para dar, que acabamos de evocar, também são ocasiões de avanço de um regime sobre o outro: “O que é interessante no século XVI é essa sensibilidade à relação entre dom e venda, esse interesse pela fronteira entre os dois [...] O que era particularmente importante no século XVI era a possibilidade de ir e vir entre o mundo do dom e o da venda, sempre tendo em mente a distinção entre ambos” (ibid., p. 72). Os exemplos são abundantes: as transações de venda, sobretudo nas relações de vizinhança, não ocorrem sem a adição de presentes, evidenciando que os parceiros não estão livres de toda relação ulterior; os empréstimos e a tomada de empréstimos, embora incluindo juros, são garantidos por garantias em sinal de confiança; os contratos de contratação e aprendizagem, a execução dos serviços são pontuados por pequenos presentes e outras amabilidades que mantêm a gratidão no registro do dom. Os casos mais interessantes de manutenção e de travessia da fronteira entre dom e venda referem-se às transações relativas ao saber. Voltamos a encontrar a problemática de Sócrates. O caso do livro é exemplar a esse respeito; com a imprensa, o editor se distingue do autor: este último continua a oferecer o seu livro por dedicatória e doação, mas o editor, com autorização ou não, vende livros. Nossa historiadora evoca o caso de livros que percorreram a trajetória da venda, do presente, do legado, até o depósito em biblioteca privada ou semipública, com as bibliotecas principescas ou reais oferecendo ao livro sua última morada. As profissões ligadas ao ensino, ao exercício da medicina ou às práticas das parteiras são remuneradas com retribuições que oscilam entre o dom e o salário; até mesmo os “honorários” não excluem os presentes de cortesia e de gentileza. O exame desses mistos conduz a reforçar a ênfase posta na gratidão como o sentimento que, no receber, separa e vincula o dar e o retribuir, como insistiremos mais adiante. É a qualidade desse sentimento que garante a consistência da linha divisória que atravessa internamente as misturas entre dom e venda.

Mas a gratidão também é a parte fraca que expõe o modo do dom a diversas corrupções que reconduzem nossa análise típico-ideal a seu ponto de partida, o paradoxo da relação entre a generosidade do dom e a obrigação do contradom. Esse paradoxo pode, a cada instante, transformar-se em aporia, até mesmo em acusação de hipocrisia. É o terceiro ensinamento do livro de nossa historiadora que nos obriga a dar esse passo para trás: “Os dons”, diz ela, “podem fracassar, e isso preocupava as pessoas do século XVI” (ibid., p. 105). O obrigatório do dom pode tornar-se um obrigado sobrecarregado pela coerção de retribuir; por sua vez, a recusa de retribuir ou a demora excessiva em retribuir ou ainda a mediocridade do contradom podem suscitar a raiva ou a acusação de ingratidão. E, embora a prática do dom beire os paradoxos teóricos do *double bind* que está na origem da lógica da reciprocidade, os exemplos de “dons fracassados” (ibid., p. 105 ss.) não faltam: na família, a revogação de promessas de dons por heranças; em relações sociais, as manobras ligadas ao avanço e à reputação, as exigências de vantagens que levam a posturas de cortesia; por fim, o encerramento de cada pessoa em vínculos de obrigação sem fim parece algo característico dessa época. É esse tipo de opressão que, em Montaigne, faz preferir os estritos contratos ao jogo perverso dos benefícios e dos favores²⁰. Quanto à vida política, é primeiramente na administração da justiça mas também na concessão de privilégios reais que reina a corrupção que, na verdade, sai do ciclo dos dons fracassados para entrar no dos “dons maus”. Nossa historiadora encerra o capítulo da corrupção com uma pergunta: “Mas o que podia ser feito por uma sociedade a esse ponto implicada nos ritmos do dom e da obrigação com pre-

20. “Acredito que é preciso viver por direito e por autoridade, não por recompensa nem por graça [...] Evito submeter-me a qualquer tipo de obrigação, mas sobretudo àquela que me vincula por dever de honra. Procuo não fazer nada que não me seja dado fazer e aquilo pelo que a vontade permanece hipotecada por título de gratidão, e recebo com maior bom grado os ofícios que estão à venda. Acredito que para estes últimos eu dou apenas dinheiro, para os outros, dou a mim mesmo. O nó que me segura pela lei de honestidade parece-me muito mais urgente e mais poderoso que o da coerção civil. Ele me garrota mais brandamente por um notário que por mim mesmo”. E ainda: “Segundo o que entendo da ciência do benefício do reconhecimento, que é uma sutil ciência de grande uso, não vejo ninguém mais livre e menos endividado do que sou até agora. Devo apenas às obrigações comuns e naturais”. Na verdade, observa a nossa historiadora, Montaigne não estava tão livre do mundo dos favores como sugere esse auto-retrato (Nathalie ZEMON-DAVIS, *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle*, p. 117). E ela cita as transações ligadas às suas tarefas de juiz e, depois de prefeito: “Montaigne escrevia sobre o mundo público dos benefícios e dos favores tanto como participante quanto como observador” (ibid.).

sentes que fracassaram em seu objetivo tão manifestamente? Parar todos os dons! Impensável! Fazer a separação entre a boa reciprocidade e a má? Mas como?" (ibid., p. 153).

Também precisamos assumir essa questão, pois ela diz respeito à essência do problema colocado pela troca de dons. Mas para que essa questão permaneça como uma verdadeira questão para a prática social e não somente para a teoria da reciprocidade, é preciso assumir previamente a exclamação "Impensável!" que se segue à hipótese desencorajada: "Parar todos os dons!". Tão verdadeira quanto a confissão segundo a qual "o registro do dom estava inevitavelmente prenhe de conflitos potenciais" (ibid., p. 191) é a convicção que a tese de Marcel Henaff elaborou, a saber, que a experiência efetiva do reconhecimento mútuo no modo simbólico é oferecida pelo dom recíproco cerimonial. Para proteger o sucesso dessa experiência efetiva de reconhecimento mútuo, é preciso assumir a tarefa crítica de "fazer a separação entre a boa e a má reciprocidade".

Devemos nos empenhar nessa tarefa crítica com a ajuda dos recursos normativos da análise típico-ideal (que considero menos *Wert-frei*, menos neutra do ponto de vista axiológico do que pretendia Max Weber, mesmo que este nem sempre tenha sido fiel a esse ascetismo de princípio). Aproximando-me um pouco mais do aspecto cerimonial do dom com o qual gostaria de terminar, eu colocaria a ênfase principal, como pedia Claude Lefort, no próprio gesto de dar, surpreendido em seu primeiro avanço, eu diria até mesmo em sua qualidade de avanço. Fizemos comentários sobre a obrigação de retribuir; mas não nos detivemos suficientemente na questão: por que dar? O engajamento no dom constitui o gesto que inicia o processo inteiro. A generosidade do dom não suscita uma restituição, que, em sentido próprio, anularia o primeiro dom, mas sim algo como a resposta a uma oferta. No limite, é preciso tomar o primeiro dom como o modelo do segundo dom, e pensar, se nos permitem dizer, o segundo dom como uma espécie de segundo primeiro dom. A obrigação de retribuir, reinterpretada pela lógica da reciprocidade em termos de *double bind*, continua a ser amplamente uma construção de baixo conteúdo fenomenológico que fornece o pretexto para a distinção dos dois níveis, o das práticas e o do círculo autônomo dotado de autotranscendência. A fascinação exercida pelo enigma da retribuição conduz a negligenciar traços notáveis da prática do dom, encontrados no meio do caminho, tais como oferecer, arriscar, aceitar e, por fim, dar

algo de si ao dar uma simples coisa. Mauss havia percebido a importância desses movimentos que podemos dizer do coração quando escrevia: “Nós nos damos ao dar, e se nos damos é porque nos devemos, nós e nosso bem, aos outros” (*Essai sur le don*, p. 227, cit. por Henaff, *Le Prix de la vérité*, p. 171).

Neste ponto sugiro que se estabeleça a relação entre essa fenomenologia que diz respeito às intenções do dom e nossa primeira análise da *agápe*, na qual a ênfase recaía sobre o dom sem expectativa de retorno. O risco do primeiro dom, com seu movimento de oferta, não mantinha algo do caráter desinteressado da expectativa que vai primeiramente rumo à recepção do dom antes de se fechar em uma expectativa do retorno do dom? Essa própria expectativa, que pode ser indefinidamente adiada, até mesmo perdida de vista e francamente esquecida, também pode se tornar expectativa de uma surpresa, colocando o segundo dom na mesma categoria afetiva que o primeiro, o que faz desse segundo dom algo diferente de uma restituição. Em vez de obrigação de retribuir, é preciso falar, sob o signo da *agápe*, em resposta a um apelo proveniente da generosidade do dom inicial. Prosseguindo na mesma linha, não se deve enfatizar particularmente o segundo componente da tríade dar–receber–retribuir? Receber torna-se então a categoria-pivô devido a que a maneira pela qual o dom é aceito decide a maneira pela qual o donatário se sente obrigado a retribuir. Uma palavra evocada de passagem há pouco vem à mente: “gratidão”. Ora, a língua francesa é uma das línguas em que “gratidão” também é significada pelo “reconhecimento”²¹. A gratidão alivia o peso da obrigação de retribuir e a orienta rumo a uma generosidade igual à que suscitou o dom inicial. Essa seria a resposta à questão formulada pela historiadora sobre a possibilidade de “fazer a separação entre a boa e a má reciprocidade”. No fim das contas, tudo repousa sobre o tema mediano da trilogia dar–receber–retribuir. É na gratidão que se baseia o

21. O *Littré* coloca essa exceção sob o nº 11: “Lembrança afetuosa de um favor recebido com o desejo de saldar a dívida retribuindo igualmente”. O *Le Grand Robert*, que distribui em três grandes classes as significações de base do verbo e do substantivo, atribui toda a terceira classe ao reconhecimento-gratidão, distinguindo-o do reconhecimento-identificação e do reconhecimento no sentido de aceitar, considerar verdadeiro (ou como tal). Nesse terceiro sentido, atestado desde o século XII, *reconhecer* significa “demonstrar por meio da gratidão que se é devedor a alguém de algo, de uma ação”. Percebe-se como se passa do sentido II para o sentido III pelo não-dito do favor enquanto valor “admitido”, “confessado”, portanto “considerado verdadeiro”.

bom receber que é a alma dessa separação entre a boa e a má reciprocidade. A gratidão consegue fazer isso ao decompor, antes de recompor, a relação entre dom e contradom. Ela coloca de um lado o par dar-receber e do outro o receber-retribuir. A separação que ela estabelece entre os dois pares é uma separação de *inexatidão* em relação à equivalência da justiça, mas também em relação à da venda. Inexatidão dupla: quanto ao valor e quanto ao prazo temporal. Sob o regime da gratidão, os valores dos presentes trocados são incomensuráveis em termos de custos mercantis. Essa é a marca do sem-preço sobre a troca de dons. Quanto ao tempo conveniente para retribuir, pode-se dizer que ele tampouco tem uma medida exata: essa é a marca da *agápe*, indiferente ao retorno, sobre a troca de dons. Essa separação entre o par dar-receber e o par receber-retribuir é desse modo ao mesmo tempo estabelecida e superada pela gratidão. Por fim, devemos às figuras do fracasso do dom esse aprofundamento da análise típico-ideal da troca dos dons nos termos de uma ética da gratidão.

Uma última série de observações nos trará de volta a nosso objetivo inicial: confrontar a experiência viva do dom com a luta pelo reconhecimento e com a incerteza de sua realização em um ser-reconhecido efetivo. Costaria de enfatizar por último o caráter cerimonial do dom. Não basta dizer que esse caráter cerimonial destina-se a distinguir a troca do dom da troca mercantil colocando-o à parte das transações relativas à compra e à venda, nem mesmo dizer que ele salienta a prevalência da generosidade do primeiro dom sobre a obrigação que rege a retribuição do contradom. Esse caráter cerimonial mantém uma relação complexa com o caráter simbólico de um reconhecimento sobre o qual corri o risco de dizer que ignora a si mesmo, na medida em que ele se disfarça e se significa na gestualidade da troca. Mas há mais que isso: o caráter cerimonial, enfatizado por uma disposição ritual assumida pelos parceiros, tendo em vista separar a troca de dons das trocas de todos os tipos que ocorre na vida cotidiana, visa sublinhar e proteger o caráter *festivo* da troca. Gostaria de deter-me nesse caráter festivo para evitar sua redução moralizante que vemos despontar no elogio estóico dos “benefícios” erigidos em deveres, redução que assumiu a amplitude que conhecemos nos empreendimentos beneficentes organizados assim como nas organizações caritativas que visam, legitimamente, preencher as lacunas da justiça distributiva e redistributiva. Não há nada a ser dito contra esses

empreendimentos e essas instituições caritativas, cuja necessidade é evidente e que é preciso vincular claramente a uma concepção ampliada da justiça. O que constitui um problema é o que no festivo escapa à moralização. Seu caráter excepcional parece depor contra si mesmo. Há algo de festivo nas práticas do dom, como a solenidade do gesto de perdão, ou antes, de pedido de perdão de que falo no epílogo de meu último trabalho, como prova o gesto do chanceler Brandt, que se ajoelhou aos pés do monumento de Varsóvia em memória das vítimas da *Shoah*. Tais gestos, dizia eu, não podem se institucionalizar mas, trazendo à luz os limites da justiça de equivalência e abrindo um espaço de esperança no horizonte da política e do direito no plano pós-nacional e internacional, esses gestos desencadeiam uma onda de irradiação e de irrigação que, de modo secreto e indireto, contribui para o avanço da história rumo a estados de paz. O festivo, que pode estar nos rituais da arte de amar, em suas formas eróticas, amicais e sociais, pertence à mesma família espiritual dos gestos de pedido de perdão evocados há pouco. Além disso, o festivo do dom é, no plano gestual, o que é aliás o hino no plano verbal; ele se une assim ao conjunto das fórmulas que gosto de colocar sob o patrocínio gramatical do optativo, esse modo que não é nem descritivo nem normativo.

* * *

Agora já podemos voltar à questão colocada no final do estudo precedente, referente à relação entre a temática da luta pelo reconhecimento e a dos estados de paz. Quando é que, perguntávamos, um indivíduo pode considerar-se reconhecido? A exigência de reconhecimento não pode se tornar interminável? Em vista dessa questão existencial, propusemos a hipótese de que, na troca de dons, os parceiros sociais experimentavam um reconhecimento efetivo. Mas eu já acrescentara a essa expectativa uma cláusula de reserva: não se deveria esperar dessa investigação do reconhecimento pelo dom mais que uma suspensão da disputa. Falei então de uma “clareira” na floresta de perplexidades. Posso agora dizer por que isso ocorre: a experiência do dom, além de seu caráter simbólico, indireto, raro, até mesmo excepcional, é inseparável de sua carga de conflitos potenciais ligada à tensão criadora entre generosidade e obrigação; são essas aporias suscitadas pela análise típico-ideal do dom que a experiência do dom traz em sua *conexão* com a luta pelo reconhecimento.

A luta pelo reconhecimento talvez seja interminável: ao menos as experiências de reconhecimento efetivo na troca dos dons, principalmente em sua fase festiva, conferem à luta pelo reconhecimento a garantia de que a motivação que a distingue do apetite pelo poder, e que a coloca ao abrigo da fascinação pela violência, não era nem ilusória, nem vã.



Conclusão

Um percurso

Esta é a questão que eu gostaria de abordar nestas páginas da conclusão: o que justifica o termo “percurso” escolhido para caracterizar este livro? Que tipo de ligação entre os argumentos é assim presumida? Embora eu não reivindique para este conjunto o título de teoria, tampouco me resigno a ver nele apenas uma rapsódia de idéias. Que lugar há entre esses dois extremos para a itinerância de um percurso?

Como prelúdio à minha resposta, lembrarei a constatação que está na origem deste trabalho, a de uma contradição entre a ausência na história das doutrinas filosóficas de uma teoria do reconhecimento comparável à do conhecimento e a coerência que, no plano lexicográfico, permite colocar sob um único verbete no dicionário a variedade das acepções do termo “reconhecimento” existentes na prática da linguagem ordinária. Na verdade, é a primeira vez que em um trabalho filosófico tomo como primeiro guia um dicionário alfabético e analógico como o *Le Grand Robert*, meu principal informador. Minha dívida em relação ao trabalho prévio do lexicógrafo é grande. Devo-lhe em primeiro

lugar a descoberta da amplidão do campo lexical reunido. Essa primeira constatação preveniu-me contra a redução freqüente em nossos contemporâneos a um sentido privilegiado, tal como o reconhecimento das diferenças entre indivíduos em situações de discriminação, tema que aparece em meu trabalho somente no final do percurso; devo ao léxico, em segundo lugar, o seqüenciamento das acepções atestadas pelo uso da conversação e da literatura; respondo a ele por meio da busca de um fio condutor que guie meu próprio seqüenciamento; por fim, minha última dívida reside no enigma do não-dito subjacente ao salto das separações de sentidos entre duas acepções sucessivas do mesmo vocábulo; respondo a ele por meio de um trabalho sobre as separações ao qual esta conclusão é essencialmente dedicada. O percurso filosófico colocado sob a égide do reconhecimento não pode pois consistir em uma simples repetição da polissemia regrada construída pelo lexicógrafo, que segue apenas o uso da língua cotidiana. Essa impossibilidade resulta do vínculo que os vocábulos do léxico filosófico mantêm com o que considero os “acontecimentos de pensamento” que estão na origem de questões inéditas no espaço do pensável.

Encontrei uma primeira resposta a essa desordem semântica no plano filosófico em uma consideração gramatical referente à diferença no uso do verbo “reconhecer” conforme considerado na voz ativa — “eu reconheço” — ou na voz passiva — “eu sou reconhecido”. Pareceu-me que essa diferença revelava uma reviravolta significativa no plano do encadeamento dos usos filosóficos do termo “reconhecimento”, na medida em que era possível fazer corresponder à voz ativa os usos do verbo “reconhecer” em que se expressa o domínio do pensamento sobre o sentido, e na voz passiva o estado de exigência cujo cerne é o ser reconhecido. Assim aparece, com efeito, considerada em suas grandes linhas a dinâmica que posso começar a chamar de percurso, a saber, a passagem do reconhecimento-identificação, no qual o sujeito de pensamento pretende efetivamente o domínio do sentido, para o reconhecimento mútuo, em que o sujeito se coloca sob a tutela de uma relação de reciprocidade, passando pelo reconhecimento do si na variedade das capacidades que modulam seu poder de agir, sua *agency*. Assim seria oferecido um equivalente filosófico à polissemia regrada produzida pelo trabalho do lexicógrafo no campo disperso das acepções recebidas no uso cotidiano do vocábulo de uma língua natural, a nossa.



Mas esse ordenamento baseado em um simples argumento gramatical seria apenas um expediente se a derivação de uma acepção para outra no plano filosófico não fosse guiada por algumas problemáticas subjacentes cujo poder organizador só aparece realmente na releitura; enquanto a superação das separações no plano lexical podia ser atribuída ao não-dito dissimulado na definição das acepções que precedem, o presente trabalho pode ser considerado um trabalho sobre as separações em ação em toda a extensão do texto. Dividi este trabalho em três linhas distintas, cuja sobreposição contribui, por sua vez, ao tipo de encadeamento digno do título de percurso.

Coloco em primeiro lugar a progressão da temática da identidade, depois, acompanhando-a, a temática da alteridade e, por fim, em um pano de fundo mais dissimulado, a da dialética entre reconhecimento e desconhecimento.

1

No caso da identidade, não direi jamais que a identidade pessoal, tomada em termos de identidade narrativa, abole a identidade lógica do alguma coisa em geral segundo o primeiro estudo; tampouco direi que a identidade reconhecida aos membros de uma comunidade pelas transações colocadas sob o signo do reconhecimento mútuo torna supérfluos os traços de identidade do homem capaz. Falarei antes em um percurso da identidade, começando com a identificação do “alguma coisa” em geral, reconhecido como outro de todos os outros, passando pela identificação de “alguém”, por ocasião da ruptura com a concepção do mundo como representação (*Vorstellung*) ou, para falar como Lévinas, sobre as “ruínas da representação”. É sobre essa transição entre o “alguma coisa” e o “alguém”, dramatizada pela experiência do desconhecível, que se constrói a transição do “alguém” para o “si mesmo” reconhecendo-se em suas capacidades. Essa transição é reforçada pela sinonímia entre atestação e reconhecimento na ordem epistêmica. Tenho confiança em que “eu posso”, eu atesto isso, eu reconheço. A identidade narrativa é assim colocada no ponto estratégico do percurso das modalidades de capacidade, nesse ponto em que, segundo as palavras de Hannah Arendt, a narrativa diz o “quem” da ação. Ao contrário de um de meus trabalhos anteriores, intitulado *O si mesmo como um*

*outro*¹, não limitei esse percurso a uma lista curta das capacidades, eu a abri, não apenas como eu havia começado a fazer com a imputabilidade, mas também acrescentando-lhe o par da memória e da promessa, a temporalidade do si se desenvolve nas duas direções do passado e do futuro, ao mesmo tempo em que o presente vivido revela sua dupla valência de presença e de iniciativa. As conquistas do reconhecimento-atestação de si não são perdidas, ainda menos abolidas pela passagem para o estágio do reconhecimento mútuo. Direi em primeiro lugar que se trata ainda e sempre de identificação. Ser reconhecido, se isso alguma vez ocorre, seria para cada pessoa receber a garantia plena de sua identidade graças ao reconhecimento por outrem de seu império de capacidades. No que diz respeito ao complemento que julguei ter de trazer para a idéia de luta pelo reconhecimento, a título de reconhecimento mútuo na troca de dons, ele me oferece a ocasião agora de enfatizar a persistência do reconhecimento-identificação. É a mesma dialética que ocorre desde o “alguma coisa” em geral, passando pelo “alguém” e o “si mesmo”, até esta figura da identidade na mutualidade para a qual os gregos reservavam o magnífico pronome *allelon*-advérbio *allelon*: “uns e outros”, “um e outro”.

Essa seria a primeira justificação do termo “percurso” para essa sequência de estudos: o percurso da identidade em suas separações, a retomada do sentido lógico da identificação em seu sentido existencial e sua recapitulação no ser-reconhecido graças às experiências de luta pelo reconhecimento e à dos estados de paz. Essas retomadas têm o valor, a meus olhos, de trabalho sobre a separação que dá sua razão de ser ao presente livro.

2

Paralelamente a esse percurso da identidade ocorre o da alteridade. Seria preciso aqui, para dar conta dela totalmente, fazer uma leitura deste livro de trás para a frente. A alteridade encontra seu ápice na mutualidade: o esquema kantiano da “ação recíproca”, antecipado no quadro do reconhecimento-identificação, encontra aqui, no plano das ciências humanas (que Kant não tinha em vista em sua teoria do esquematismo e em suas análises complementares da Analítica dos princípios), sua efe-

tuação plena nas formas recenseadas da reciprocidade e, entre elas, na da reciprocidade não-mercantil pontuada pelo sem-preço. A luta pelo reconhecimento, que precede em meu texto o reconhecimento em ação na troca cerimonial dos dons, coloca no centro do quadro a alteridade-confrontação. Um diálogo com Axel Honneth deu-me a oportunidade de salientar formas de conflitualidade que respondem aos três modelos de reconhecimento distinguidos por Hegel na época de Iena. Evoquei também outros tipos de conflitualidade ligados à competição social. É o caso das “economias da grandeza”, segundo Thévenot e Boltanski, em que a justificação da posição de cada um nas escalas comparativas de grandeza e de pequenez corresponde à pluralidade das cidades ou dos mundos entre os quais se repartem as economias da grandeza. As formas de compromisso que esses autores evocam no final de seu trabalho não deixam de lembrar os tipos de trégua representados pelos estados de *agápe* e seu horizonte de reconciliação. Sem dúvida seria preciso evocar também as análises, feitas em um outro quadro, da dialética entre o amor caracterizado pela superabundância e a justiça regida pela regra de equivalência. As figuras da alteridade são inúmeras no plano do reconhecimento mútuo; as últimas evocadas neste livro entrecruzam a conflitualidade e a generosidade partilhada.

Remontando o curso de nossas investigações, não se deve deixar de salientar, e de detectar, as antecipações da mutualidade na parte deste trabalho consagrada ao reconhecimento de si. Enfatizei propositalmente a auto-asserção (*Selbstbehauptung*) na investigação das capacidades. Era preciso fazer isso para posteriormente poder atribuir seu pleno sentido ao reconhecimento mútuo: o que as transações fundadas na reciprocidade querem desenvolver são precisamente as capacidades pressupostas dos agentes dessas transações que oferecem a si mesmos em seu poder de agir. As relações sociais não substituem a capacidade de agir de que os indivíduos são portadores. Desse ponto de vista, a equação entre atestação e reconhecimento pode reforçar o caráter de auto-asserção do reconhecimento de si. Dito isto, uma releitura das páginas consagradas à exploração das capacidades não poderia deixar de associar a cada modalidade do “eu posso” uma correlação freqüentemente tácita entre auto-asserção e referência a outrem. Auto-asserção não significa solipsismo. A evocação da responsabilidade da ação desde a época dos heróis homéricos seria o primeiro local de reconstrução das relações de alteridade implica-

das em cada tomada de decisão nos comportamentos deliberados: toda a força armada grega sobre seus navios de guerra é uma demonstração das proezas de seus mestres. A ira de Aquiles é pública, seu retiro para sua tenda é feito diante do olhar de todos; a reconciliação final em torno da fogueira fúnebre não está longe de igualar alguns dos estados de paz evocados a título de reconhecimento mútuo. E como não lembrar que o reconhecimento final entre Ulisses e Penélope, que coloca um pontão final aos trabalhos daquele que o poeta chama de o “homem dos mil artifícios”, tem como preço um horrível massacre, a dos pretensos rivais? “Vingança” é o título geralmente dado pelos editores, e sem dúvida pelo público, até mesmo pelo próprio aedo nos últimos livros da *Odisséia*. Não há alteridade pior, associada ao reconhecimento da responsabilidade da ação, que o massacre de todos os rivais do herói!

Com o mesmo espírito é que seria preciso refazer o percurso das capacidades que, juntas, esboçam o retrato do homem capaz. No que diz respeito aos gregos, enfatizamos a reflexividade que dá à expressão da auto-asserção sua plena justificação. Mas a reflexividade não poderia eclipsar a alteridade implicada pelo exercício de cada uma das modalidades do “eu posso”. Se, na análise das capacidades em seu plano de potencialidade, se pôde fazer abstração de todo vínculo de intersubjetividade, a passagem da capacidade para o exercício não permite mais essa elisão; com efeito, dizer, falar não ocorrem sem a pressuposição e a expectativa de um poder ser ouvido. A conhecida relação da pergunta e da resposta é exemplar desse ponto de vista. Desde a autodesignação da forma: “eu, fulano de tal, me chamo...”, a auto-asserção pressupõe um ato de adoção por outrem sob a forma da atribuição de um nome próprio; por intermédio do estado civil, todos me reconhecem como sujeito antes mesmo que eu tenha, por meio da educação, desenvolvido a capacidade de designar a mim mesmo. Entretanto, nenhuma mutualidade é posta à prova nesse entrelaçamento entre autodesignação e denominação por outrem.

O caso do poder-fazer, que foi tratado como segunda forma da capacidade de agir, chama o mesmo gênero de complemento que a autodesignação na dimensão do poder dizer. O exercício dessa capacidade de fazer os acontecimentos ocorrerem no mundo físico e social se desenvolve em um regime de interação no qual o outro pode desempenhar o papel de obstáculo, de auxiliador ou de cooperador, como nas ações conjuntas, nas quais às vezes é impossível isolar a contribuição de cada um.



Embora a intersubjetividade seja aqui uma notória condição de exercício, ela não ocupa, como o poder de agir, uma posição de fundamento.

Quanto ao poder-contar ao qual se atribuiu, seguindo nisso Hannah Arendt, a virtude de designar o “quem” da ação, ele está submetido, em seu exercício, às mesmas condições que a própria ação, cuja colocação em intriga constitui a *mimesis*: não há narrativa que não misture histórias de vida, a ponto de chegar ao embaralhamento, bem documentado na literatura sobre o assunto. A intriga é precisamente a configuração que faz uma composição dos acontecimentos e dos personagens. Por fim, o contar, assim como o dizer, exige um ouvido, um poder-ouvir, um receber (que está ligado, aliás, a uma estética da recepção que não era aqui a minha preocupação). Mas as camadas sobrepostas da interação no dizer, no agir e no contar não deveriam obliterar a referência ao poder de agir, do qual o reconhecimento de si constitui a atestação.

Cabe pois à idéia de imputabilidade centrar novamente sobre si mesma o poder de agir diante de sua contrapartida, ora o interrogador — “quem fez isso?” —, ora o inquisidor — “admita que você é o autor responsável” —, ora o acusador — “esteja pronto a assumir as conseqüências de seu ato, a reparar os danos e a sofrer a punição”. É sob o olhar do juiz, portador mais da reprovação que do elogio, que o sujeito admite ser o autor verdadeiro de seu ato. O outro gira então, de algum modo, em torno do mesmo.

O par constituído pela memória e pela promessa, que procuramos situar no âmbito das capacidades assumidas, possui a virtude de revelar a dimensão temporal de cada um dos poderes considerados. Evocamos novamente esse par apenas para proceder a uma outra conjunção, a do reconhecimento no tempo e do reconhecimento diante de outrem, conexão que era implícita ao poder dizer, no momento da autodesignação em que uma história de vida é reunida sob um nome próprio que outrem pronunciou antes que ela fosse pronunciada pela boca daquele que é nomeado.

Essa conexão entre reconhecimento no tempo e reconhecimento diante de outrem assume, é verdade, formas divergentes quando se trata de memória e quando se trata de promessa. A relação de uma memória essencialmente minha com memórias outras que só se manifestam nos signos que elas oferecem, principalmente no plano da narrativa, certamente pode assumir a forma de uma partilha das lembranças no plano interpessoal da amizade, ou no plano público quando da evocação dos episódios de uma história comum, mas a relação entre memórias outras

pode assim transformar-se em conflitualidade na competição entre memórias que divergem sobre os mesmos acontecimentos. A alteridade confina então ao fechamento recíproco. A relação entre reconhecimento no tempo e reconhecimento diante de outrem revela-se diferente no quadro da promessa: o diante-de-outrem passa para o primeiro plano; é não apenas diante de outrem, mas também para o bem de outrem que se promete; mas, como no testemunho, a promessa não pode ser ouvida, não pode ser recebida, e até mesmo ser recusada e ser suspeita; a relação com o tempo, portanto, não está ausente: não apenas a promessa engaja o futuro, mas também a credibilidade presente do jurador resume toda uma história pessoal que dá sinais de uma confiabilidade habitual; nesta se reúnem o reconhecimento no tempo e o reconhecimento diante de outrem.

Dessas múltiplas maneiras o reconhecimento de si faz referência a outrem sem que este esteja na posição de fundamento, como é o poder de agir, nem que o diante-de-outrem implique reciprocidade e mutualidade. A mutualidade do reconhecimento se antecipa no diante-de-outrem, mas não se perfaz nele.

Será preciso voltar um grau aquém do reconhecimento de si e buscar no reconhecimento-identificação do alguma coisa em geral marcas de intersubjetividade? Sem dúvida. Com efeito, tomada como ato de linguagem, a asserção implicada no ato de julgamento não requer menos o engajamento do locutor que os enunciados executivos específicos, dos quais a promessa é um exemplo privilegiado. Ora, esse engajamento não ocorre sem a expectativa da aprovação de outrem. O caso de Descartes a esse respeito é exemplar. Vimos que ele publicou suas *Meditações* no mesmo volume que as *Objecções* e as *Respostas*. A inserção de seus próprios pensamentos em um filosofar partilhado prossegue até na abundância de sua correspondência. E o próprio Kant, ao responder no texto da *Crítica* à negação da idealidade do tempo, está em busca não apenas de um leitor, mas também de um adepto cúmplice de sua revolução copernicana. É diante de outrem que o pensador solitário presume sustentar o discurso do eu transcendental sob a assinatura do professor de Königsberg.

3

A esse percurso da identidade e da alteridade, gostaria de acrescentar aquele, menos evidente, das relações entre reconhecimento e desconhecimento que perpassa todo o meu livro. De fato, a sombra do des-



conhecimento não deixa de obscurecer a espécie de luz que provém do trabalho de clarificação, de “esclarecimento da existência” (para retomar o título do segundo volume da *Filosofia*, de Karl Jaspers) em que consiste nossa investigação tomada em seu conjunto.

A reivindicação de domínio do espírito sobre o sentido do alguma coisa em geral encontrou na fase do reconhecimento-identificação um vetor apropriado no verbo “reconhecer” tomado na voz ativa. Ora, essa pretensão à *captura* é sempre acompanhada pelo temor do *equivoco*, que consiste em tomar uma coisa, uma pessoa, por aquilo que ela não é. A equação entre identificar e distinguir, consagrada pela expressão cartesiana “distinguir o verdadeiro do falso”, oferece a oportunidade de marcar o lugar do *equivoco*, prolongado no plano interpessoal pelo mal-entendido. Não poderíamos deixar de evocar aqui o temor de falhar presente em Descartes desde o *Discurso do método* e levado a seu cúmulo na quarta *Meditação*. O poder-falhar é com efeito o tormento que a análise do juízo visa conjurar. Pensa-se então na terrível frase — que o *Le Robert* cita — de Pascal em *Entretien avec M. de Saci sur Épictète et Montaigne* (Diálogo com M. de Saci sobre Epicteto e Montaigne): “A essência do *equivoco* consiste em não conhecê-lo”. O desconhecimento é duplicado pelo fato de que o *equivoco* não conhece a si mesmo. Nenhuma vigilância crítica vencerá esse temor de falhar. Evocamos, no final do primeiro estudo, com o “retorno às coisas em si”, a falibilidade que afeta esse crédito feito ao aparecer do percebido, ao qual Merleau-Ponty dá o nome de “fé” ou de “opinião primordial”, na trilha da *urdoxa* ou *Urglaube* de Husserl. O jogo do parecer, desaparecer, reaparecer enseja cruéis decepções que não deixam de implicar uma *self-deception*. A prova do desconhecível, com a qual se encerra nosso primeiro estudo, faz com que vacile a confiança na aptidão das coisas e das pessoas de se deixarem reconhecer. O temor do erro é substituído então por uma espécie de companheirismo com o *equivoco*, inerente às ambigüidades de um mundo da vida inacabado e aberto.

Com o segundo estudo, a sombra do desconhecimento continua a se espessar. A confissão geral de que toda capacidade possui como contrapartida uma incapacidade específica é fácil de ser aceita em sua generalidade. O detalhe dessas incapacidades, segundo os distintos registros do poder de agir, revela formas cada vez mais dissimuladas de incapacidades em que o desconhecimento confina com a *self-deception*: o *equivoco* consiste então em enganar a si mesmo, em considerar-se algo que não se é.

O poder-dizer, que intencionalmente colocamos à frente das modalidades do “eu posso”, é onerado por uma dificuldade de dizer, até mesmo por uma impotência de dizer. Esta demonstra que não cessamos de nos equivocar em relação às motivações profundas que entravam nossa necessidade de dizer. Entre segredo, inibição, resistência, fingimento, mentira, hipocrisia, os parentescos são tão estreitos quanto dissimulados. A ipseidade, tão caramente conquistada no plano conceitual sobre a mesmidade, é o próprio local do desconhecimento. Além disso, mais uma vez, o que diz respeito à identidade pessoal também faz vibrar toda a tela de nossas relações com outrem. Não nos enganamos sobre nós mesmos sem nos enganarmos sobre os outros e sobre a natureza das relações que temos com eles. Se a essência do equívoco, segundo a frase de Pascal, é a de “não conhecê-lo”, o desconhecimento de si mesmo não escapa ao risco de desconhecer a si mesmo.

Como não encerrar este sobrevôo das incapacidades que obscurecem a atestação de meu poder de agir sem evocar as que afetam o par da memória e da promessa? Por um lado, o esquecimento; por outro, o perjúrio. Tanto o esquecimento como o apagamento dos traços são uma incapacidade sofrida, assim como suas formas astuciosas contribuem com a dupla enganação sobre si mesmo e sobre o outro. Quanto ao perjúrio, ele não merece o estatuto de impotência de manter a palavra senão ao título das desculpas, aceitáveis ou não. O que é assustador no perjúrio é que ele é uma forma de poder, inseparável do poder-prometer, o poder de não manter a palavra: ao aniquilar a confiabilidade daquele que jura, o poder-trair enfraquece toda a instituição da linguagem na medida em que ela repousa na confiança na palavra de outrem.

No terceiro estudo, a dialética entre reconhecimento e desconhecimento adquire sua maior visibilidade, antes de assumir as formas da maior dissimulação.

A investigação do reconhecimento mútuo pode ser resumida como uma luta entre o desconhecimento de outrem e ao mesmo tempo como uma luta pelo reconhecimento de si mesmo pelos outros. O desafio de Hobbes, ao qual responde a teoria da *Anerkennung*, é sustentado por uma descrição fabulosa do estado de natureza em que a desconfiança ocupa o lugar mediano na enumeração das paixões que geram a guerra de todos contra todos. Contudo, abrimos um espaço para o reconhecimento em ação na expectativa de que cada um dos parceiros dos contra-



tos que precedem o grande contrato de cada um com o *Leviatã* operará, no momento adequado, o mesmo despojamento de poder que os outros.

Mas é no próprio âmago da *Anerkennung* que se desenvolve a competição entre reconhecimento e desconhecimento, tanto de si mesmo como do outro. Não foi esquecida a seqüência sobre o *crime*, expressão por excelência do famoso “trabalho do negativo”: o criminoso se faz reconhecer em sua singularidade rebelde diante da lei que o desconhece. O desconhecimento é assim incorporado à dinâmica do reconhecimento. Essa dialética desenvolve todos os seus recursos nas atualizações recentes da teoria hegeliana. Não é de surpreender que sejam sentimentos negativos que motivem a conflitualidade que está em ação nos modelos sucessivos de reconhecimento, no nível afetivo, depois jurídico e por fim social; esses sentimentos negativos encontram no termo “desprezo” seu título emblemático. Aqui, a língua francesa permite colocar o termo *mépris* (desprezo) em uma inesperada vizinhança lexical com o termo *méprise* (equívoco), figura do desconhecimento no primeiro estudo. Da *méprise* ao *mépris*, poder-se-ia ler. Essa vizinhança verbal permite comparar seus papéis respectivos em seus contextos próprios. No temor do erro, a *méprise* (o equívoco) tem de ser evitada, e tem de ser primeiramente descoberta e denunciada. É somente *a posteriori* que a *méprise* se revela como parte interessada na busca da verdade. Com o *mépris* (desprezo), a incorporação do negativo à conquista do reconhecimento é inteira. Ousar-se-ia aqui falar do trabalho do desconhecimento na conquista do reconhecimento. É nessa implicação do desconhecimento no reconhecimento que se organiza a expressão de luta pelo reconhecimento: a conflitualidade é sua alma.

Essa inerência do desconhecimento ao reconhecimento sob a figura do desprezo nos coloca a caminho de uma figura do desconhecimento que nossos últimos desenvolvimentos consagrados ao dom e à troca de dons nos permitem detectar. A transição do tema da luta para o do dom estava ligada a uma questão referente ao caráter sempre inacabado da luta pelo reconhecimento. E é como uma treva no âmago da conflitualidade sem fim que a experiência efetiva da troca cerimonial do dom era invocada enquanto figura privilegiada dos estados de paz.

São precisamente as promessas contidas nesses estados de paz que colocam o problema de uma forma dissimulada de desconhecimento que não podia ser mostrada antes que a idéia de mutualidade tivesse sido conduzida a seu termo. Defendemos a idéia de uma mutualidade exerci-

da “entre” os protagonistas da troca contra sua redução a uma figura da reciprocidade em que a relação opera em um nível transcendente ao das transações entre doadores e donatários.

Impôs-se então a idéia de um reconhecimento mútuo garantido pelo dom enquanto coisa dada. Apresentamos então a idéia complementar segundo a qual esse reconhecimento não reconhece a si mesmo enquanto ele está investido na troca de dons que são sua garantia e seu substituto. Seguindo Derrida, a questão é saber se aqui não se acrescenta um desconhecimento mais sutil que desconhece a si mesmo.

Que desconhecimento? O da dissimetria originária entre o eu e o outro, dissimetria que não anula a reciprocidade enquanto mutualidade. Dissimetria que desejaria se fazer esquecer na felicidade do “um e outro”. Até mesmo na festividade da troca de dons, o outro permanece inacessível em sua alteridade enquanto tal. Desconhecido, reconhecido, o outro permanece desconhecido em termos de apreensão originária da minuidade do si mesmo.

Esse desconhecimento não é o de alguém, e sim da dissimetria na relação entre eu e o outro.

É aqui que encontra o seu lugar adequado a discussão que intencionalmente coloquei à frente do terceiro estudo, como um texto de espera, reservado para a discussão dessa última fase da dialética entre reconhecimento e desconhecimento.

Foi em primeiro lugar como um embaraço, até mesmo como um questionamento de todo o empreendimento fenomenológico, que apareceu a dificuldade encontrada pela fenomenologia em superar a dissimetria originária entre mim e outrem e em formar a idéia de reciprocidade, tão essencial à idéia de verdade quanto à de justiça. O embaraço era ainda maior devido ao fato da oposição entre duas versões dessa dissimetria originária, quer se tome, junto com Husserl, como pólo de referência o eu, quer se proceda, junto com Lévinas, de outrem na direção do eu. Tudo ocorre como se ainda não existisse uma visão que estivesse acima dessa divergência de abordagem e como se não se pudesse abordar a questão da passagem da assimetria para a reciprocidade senão por um caminho ou pelo outro — o que, além disso, torna vã e estéril toda que-rela referente à preeminência de uma leitura sobre a outra.

Podemos nos recordar de que, para Husserl, o estágio egológico da consciência de si é atingido ao preço de um recurso, que podemos qua-



lificar de fabuloso, à objeção do solipsismo; adotada como uma disciplina ascética, essa objeção requer que se “constitua” a alteridade de outrem “em” e “pela” consciência de si, sem outro ponto de referência que a “esfera de pertencimento” que é a única que pode ser dita originária. O que pertence propriamente à experiência de outrem provém do que Husserl chama de “apreensão analogizante” e, melhor ainda, de “apareamento”. Quanto à experiência que outrem tem de si mesmo, ela permanecerá para sempre proibida para mim sob sua forma originária e isso até mesmo no caso mais favorável de uma confirmação de minhas presunções extraídas da coerência das expressões fisionômicas, gestuais e verbais decifradas do corpo de outrem. Somente eu apareço para mim mesmo como “apresentado”; o outro, presumido análogo, permanece “apercebido”. Não voltarei a tratar do caráter laborioso da derivação ulterior da idéia de uma natureza comum, no âmbito da qual apresento a mim mesmo como outro entre os outros, e depois a de “comunidades” que podem ser denominadas intermonádicas. Os últimos parágrafos da quinta *Meditação cartesiana* são consagrados a essa derivação. Com grande dificuldade, certos pensadores ligados à herança da fenomenologia procuraram edificar uma “sociologia intencional” no âmbito da quinta *Meditação cartesiana*, de Husserl. O caráter laborioso dessa fenomenologia do outrem, conduzido de bom grado ao débito desta, nos autoriza, ao final de nosso próprio empreendimento, a modificar-lhe o sentido e a discernir nela uma poderosa convocação à ordem, quando o elogio do reconhecimento mútuo convida a esquecer essa assimetria originária da relação entre mim e outrem, que nem sequer a experiência dos estados de paz consegue abolir. Esse esquecimento da assimetria, consumado pelo sucesso das análises do reconhecimento mútuo, constituiria o último desconhecimento no próprio âmbito das experiências efetivas de reconhecimento.

Ouvirei a mesma objurgação elevar-se da leitura de *Totalidade e infinito* e de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ambos de Lévinas. Não se deve esquecer o subtítulo da primeira obra: “Ensaio sobre a exterioridade”. A exterioridade primeira é a da voz e de seu acento primordialmente ético. A alteridade de outrem não é perceptiva, sob o risco de deixar sua diferença ser absorvida no império da idéia de totalidade, desdobrada pela idéia de ser das ontologias. É no modo ético da interpelação que o eu é chamado à responsabilidade pela voz do outro. O segundo volume de Lévinas aqui evocado radicaliza ainda mais a idéia de exterioridade com a

idéia do *Autrement*, em virtude da qual o “dizer” ético não cessa de se proteger do “dito” articulado, cada uma ao seu modo, pela semântica e pela ontologia. É contra o pano de fundo dessa ética primordial, que dá a primeira palavra ao Outro, que se destacam as dificuldades relativas ao tema do terceiro, agente da justiça e da verdade. Essas dificuldades, simétricas àquelas encontradas por Husserl na quinta *Meditação cartesiana*, também são facilmente debitadas a uma filosofia considerada incapaz de se elevar da dissimetria entre o eu e o outro à sua reciprocidade e à sua mutualidade.

Mais uma vez, e para além de toda querela de prioridade entre Husserl e Lévinas, gostaria de transformar as objeções encontradas, cada um a seu modo, por ambos os mestres da fenomenologia em um aviso dirigido a toda concepção do primado da reciprocidade sobre a alteridade dos protagonistas da troca. O problema era aparentemente superar a dissimetria para explicar a reciprocidade e a mutualidade; ele agora mostra ser o inverso: como integrar à mutualidade a dissimetria originária, diante da suspeita de que essa dissimetria possa minar, a partir de dentro, a confiança no poder de reconciliação ligada ao processo do reconhecimento. Minha tese, aqui, é que a descoberta desse esquecimento da dissimetria originária é benéfica para o reconhecimento sob sua forma mutual.

O que está em jogo é o sentido do “entre” no qual tanto insistimos ao longo do debate que nos conduziu a distinguir a mutualidade no plano das relações “entre” protagonistas da troca da reciprocidade concebida como uma forma transcendente de circulação de bens ou de valores dos quais os atores singulares não seriam senão os vetores.

É no “entre” da expressão “entre protagonistas da troca” que se concentra a dialética da dissimetria entre mim e outrem e a mutualidade de suas relações. E é para a plena significação desse “entre” que contribui a integração da dissimetria à mutualidade na troca de dons.

A admissão da dissimetria ameaçada de esquecimento vem recordar, em primeiro lugar, o caráter insubstituível de cada um dos parceiros da troca; um não é o outro; trocam-se dons, mas não lugares. Segundo benefício dessa admissão: ela protege a mutualidade das armadilhas da união fusional, quer seja no amor, na amizade ou na fraternidade em escala comunitária ou cosmopolita; preserva-se uma justa distância no cerne da mutualidade, justa distância que integra o respeito à intimidade.

Por fim, a gratidão, última forma do reconhecimento recenseada neste livro, recebe da dialética entre dissimetria e mutualidade um acrés-

cimo de sentido. Vimos no receber o termo-articulação entre o dar e o entregar; no receber, local de gratidão, a dissimetria entre o doador e o donatário é afirmada duas vezes; outro é aquele que dá e aquele que recebe; outro aquele que recebe e aquele que entrega. É no ato de receber e na gratidão que ele suscita que essa dupla alteridade é preservada.

Antes de Simone Weil, defendendo a distância na proximidade do amor e da amizade, Montaigne, sob o peso do luto de La Boétie, escrevia as seguintes linhas no capítulo da amizade no Livro I dos *Ensaio*s: “Na amizade de que falo [as almas] se misturam e se confundem em uma mistura tão universal que elas apagam e não encontram mais a costura que as uniu. Se me instigarem a dizer por que eu o amava, creio que isso só pode ser expresso respondendo: porque era ele, porque era eu”¹.

1. MONTAIGNE, *Les Essais*, Paris, PUF, 1965, Liv. I, cap. XXVIII, p. 188 (col. Quadrige).

Agradecimentos

Finda a escrita deste ensaio, dirijo meus agradecimentos às duas instituições que acolheram as três conferências das quais o ensaio foi extraído: o Institut für die Wissenschaften des Menschens, de Viena, e os Husserl-Archiv de Friburgo (Alemanha).

Além disso, tenho sentimentos mais pessoais de gratidão para com os amigos que me acompanharam na travessia de tempos difíceis e que contribuíram para a concepção e a execução do *Percorso do reconhecimento*.

Destaco aqui François Azouvi, com o qual compartilhamos tantas coisas durante décadas e que agradeço ter me acolhido em sua coleção.

Índice de nomes

A

Alexy, R. 213
Anscombe, G. E. M. 112
Anspach, M. R. 241, 243-245
Arendt, H. 143, 177, 228, 254, 260, 263
Aristóteles 14, 79, 88, 89, 92, 93, 96, 99, 100-104, 107, 110, 115, 116, 125-127, 132, 138, 141, 158, 178, 188, 205, 235, 238
Austin, H. L. 110, 111, 112, 140

B

Benveniste, É. 247
Bergson, H. 19, 24, 27, 88, 124, 127, 135-138
Berlin, I. 155
Boltanski, L. 219, 222, 224, 225, 228, 233, 236, 238, 239, 241, 242, 264
Bossuet 20, 221, 223

D

Davidson, D. 112

Descartes, R. 29, 36, 39, 41-47, 51, 54, 57, 70, 76, 77, 79, 106, 107, 133, 179, 266, 267

Détienne, M. 224
Dupuy, J.-P. 242, 243
Dworkin, R. 155

E

Elias, N. 151

F

Feinberg, J. 215
Ferry, J.-M. 152, 153, 217-219

G

Gadamer, H. G. 103, 225, 226
Gehlen, A. 218
Greimas, A. J. 115

H

- Hegel, G. W. F. 27, 165, 178, 181, 187-192, 194-196, 199, 201-203, 205, 206, 210-212, 223, 225, 230, 242, 263
Heidegger, M. 72-74, 209
Henaff, M. 233, 247-250, 254, 255
Hirschman, A. 221, 222
Hobbes, T. 165, 169, 172, 177, 178, 180-185, 187-191, 195, 196, 202, 203, 210, 230, 268
Homero 88, 90, 92, 94, 96, 100, 104, 107
Honneth, A. 187, 190, 194-196, 201-205, 211-213, 215-217, 223, 228, 263
Husserl, E. 9, 55, 72-74, 77, 128-130, 168-171, 172, 267, 270-272, 275

J

- Jauss, H. R. 115

K

- Kant, I. 29, 39, 47, 51, 52, 54-57, 59-62, 64-67, 70-72, 74, 76, 79, 106, 112, 113, 120, 121, 164, 167, 190, 212, 250, 262, 266
Kierkegaard, S. 235, 236

L

- Lefort, C. 240, 241, 254
Legendre, P. 207, 209, 210
Lepetit, B. 148-150, 152
Lévinas, E. 73, 74, 168, 171, 173, 174, 261, 270-272
Litré, É. 15-17, 19-23, 255
Lloyd, G. E. R. 149
Locke, J. 54, 57, 88, 106, 107, 133, 134, 163, 185

M

- Mackie, J. L. 155

Mauss, M. 239, 240, 243, 244, 247-249, 255

Merleau-Ponty, M. 76, 77, 241, 267

Montaigne, M. de 33, 108, 253, 267, 273

N

Nabert, J. 108

Nietzsche, F. 139, 141, 143, 144

Nozick, R. 155

P

Parsons, T. 213

Pascal, B. 33, 45, 225, 237, 267, 268

Platão 37, 38, 57, 97, 101, 113, 178, 247

Propp, V. 115

Proust, M. 79-81, 116, 163

R

Revel, J. 150, 151

Ricoeur, P. 107, 108, 111, 118, 143, 173, 219, 225, 226, 262

Rilke, R. M. 78

S

Santo Agostinho 126, 130, 221, 226

Schapp, W. 118

Sen, A. 147, 154-157, 159, 160

Smith, A. 221, 222, 245

Sófocles 93, 107

Spinoza 127

Strauss, L. 178-180, 187

T

Taminiaux, J. 189, 190, 192, 195, 196

Taylor, C. 132, 156, 219, 227-229, 236

Thévenot, L. 219, 222-224, 226, 237, 263

Tricaud, F. 242

V

Vanderbeken, D. 140, 142
Verdier, R. 242

Weil, S. 205, 206, 273

Williams, B. 87-90, 95, 96, 151, 158, 160

Winnicott, D. W. 204

W

Walzer, M. 220, 246

Weber, M. 225, 254

Z

Zarka, Y.-Ch. 181, 185

Zemon-Davis, N. 250, 253

Ricoeur expressa sua admiração pelo fato de nenhuma obra de boa reputação filosófica ter sido publicada sob o título *O reconhecimento*. E se pergunta se a razão disso não seria o fato de estarmos lidando com um falso verdadeiro conceito que oferece ao autor em busca de novidade a armadilha de um verdadeiro falso tema.

O presente livro, que reúne três conferências feitas no Institut für die Wissenschaften des Menschens de Viena, retomadas sob uma forma mais elaborada nos Husserl-Archiv de Friburgo (Alemanha), parte de uma perplexidade inicial concernente ao estatuto semântico do próprio termo "reconhecimento" no plano do discurso filosófico: é notório que não existe uma teoria do reconhecimento digna desse nome ao modo como há uma ou várias teorias do conhecimento.

Diante dessa lacuna filosófica, o autor aceita o desafio da seguinte aposta: conceder à série de ocorrências filosóficas conhecidas da palavra "reconhecimento" a coerência de uma polissemia regrada, inspirado pela dinâmica da inversão, no próprio plano da gramática, do verbo "reconhecer" de seu uso na voz ativa para seu uso na voz passiva: eu reconheço ativamente alguma coisa, pessoas, eu próprio, eu peço para ser reconhecido pelos outros.



Edições Loyola
visite nosso site:
www.loyola.com.br

ISBN: 978-85-15-03406-2



9

788515 034062

Cód. 10028